A. D. SERTILLANGES
MIEMBRO DEL INSTITUTO
PROFESOR DE FILOSOFÍA EN EL INSTITUTO CATÓLICO DE PARÍS

SANTO TOMÁS DE AQUINO

VERSIÓN CASTELLANA
DE
JOSÉ LUIS DE IZQUIERDO HERNÁNDEZ

TOMO I

DEDEBEC
EDICIONES DESCLÉE, DE BROUWER
BUENOS AIRES

Nihil Obstat
Fr. Elías de Labiano, O. F. M. Cap.
Villa Elisa, 23 de agosto de 1945

Imprimatur
Mons. Dr. Antonio Rocca
Obispo Titular de Augusta y Vicario General
Buenos Aires, 24 de agosto de 1945

Versión directa del original en francés:
«S. Thomas D'Aquin»

PREFACIO

Santo Tomás ha agotado la admiración de varios siglos. Se ha vivido de su doctrina; se la ha comentado casi al igual que a la de su Maestro, *que él mismo había envuelto en tanto respeto. Si se la ha desdeñado durante un período relativamente corto, ha sido para volver a ella hoy día con el interés que se manifiesta, en un siglo dedicado a la historia, por todos los grandes esfuerzos del pensamiento.*

Por desgracia, lo mismo que Aristóteles, aunque en menor escala, santo Tomás resulta de difícil acceso para los modernos. La abstracción llevada al extremo, la brevedad de las fórmulas y el carácter especialísimo de su vocabulario desconciertan. El método es severo. La costumbre de abordar los problemas por su lado más "formal" —formalissime loquitur divus Thomas— *confunde visiblemente a los espíritus acostumbrados a proceder por desarrollos y aproximaciones sucesivas. Al encontrarse generalmente la doctrina recortada en artículos, de los que cada uno no suministra más que una pequeña parte de verdad, y siendo la trabazón de un artículo con otro difícil de establecer, el lector ocasional experimenta la impresión de que los problemas se hallan disminuídos, o que hace derivar la doctrina de muy lejos, o que se responde sólo a un corto número de las dificultades que ella suscita. Es que, realmente, el artículo consultado no contiene más que un aspecto, el resto se encuentra en otro lugar, mejor colocado, pero también aislado; de suerte que queda la sensación de que contemplamos un talento más bien limitado. De aquí la imposibilidad de* consultar *propiamente hablando a Santo Tomás. Es preciso asistir a su escuela, conocer sus obras como el guarda el bosque, ver retornar, siempre variados en sus aplicaciones,*

los principios rectores poco numerosos, pero de una fecundidad sorprendente, familiarizarse con ellos y con el orden que preside a su realización. Este es un trabajo al que muy pocos consienten someterse. Nosotros quisiéramos ayudar a aquellos a quienes no desanima el esfuerzo por volverse a encontrar en la obra poco conocida, en el fondo, del "Doctor Angélico".

Con esta mira, indicaremos en cada materia el espíritu de la doctrina más bien que enumerar largamente las soluciones particulares. No buscaremos inútilmente establecer entre los diversos capítulos un equilibrio material que no se obtendría sino en menoscabo de las teorías fundamentales. Algunos tratados serán despachados en algunas palabras, ya sea porque nuestros contemporáneos, apremiados con otros cuidados, puedan hacer de ellos poco uso, ya porque no se presten a ningún comentario importante, ya en fin por no haber aportado Santo Tomás en esa materia más que una contribución personal poco notable.

Se ve bastante bien en qué sentido remamos. Nuestro trabajo ambicionaría esclarecer a los tomistas de corazón *sobre el objeto de una admiración que ha permanecido demasiado sentimental. Quisiera también esta obra, y con más ahínco todavía, reconciliar a algunos espíritus no prevenidos con los puntos de vista que respetan a buen seguro —¡qué no se respeta hoy día como doctrina!— pero que declaran sin dificultad que han caducado, por no haber comprendido su verdadero alcance. Santo Tomás gana al ser conocido, como gana el buen sentido más imperturbable cuando sabe colocar a su servicio, en materias arduas y por así decir eternamente debatidas, uno de los genios más profundos que haya paseado sobre este mundo su mirada.*

INTRODUCCIÓN

I

LA VIDA Y LA OBRA DE SANTO TOMÁS

Santo Tomás nació en el castillo de Rocca-Secca, cerca de Aquino, de la familia de los condes de Aquino, una de las más antiguas de Italia, hacia el año 1226. A la edad de cinco años fué enviado al Monasterio de Monte-Casino para comenzar allí sus primeros estudios, después a Nápoles, donde cursó humanidades y filosofía. Fué recibido en la Orden de Santo Domingo en 1244. a pesar de la viva oposición de su familia. Después de diversas peripecias, que narran con complacencia las crónicas, fué trasladado en 1246, por el Maestro general de la Orden, a París, donde recibió las lecciones de Alberto Magno, entonces en todo el apogeo de su enseñanza. Se destacó rápidamente Santo Tomás por la sagacidad extraordinaria de su espíritu que, desde el primer momento, sobresalió en resolver las cuestiones espinosas.

En 1245, encontrándose Alberto Magno en París y "adscrito" al célebre convento de Saint-Jacques, Tomás se reunió con él para seguir, durante tres años, los cursos de Alberto y los de diversos maestros, numerosos en esa época en la "ciudad de los filósofos". Sus progresos son tan rápidos, que en 1248 habiéndose fundado en Colonia un "Studium generale" y nombrado regente del mismo Alberto, fué juzgado capaz de ocupar un cargo y "leer", es decir: enseñar bajo inspección la filosofía, la Sagrada Escritura y las *Sentencias*.

De esta época datan sus primeros escritos: el tratado *De Ente et Essentia; De Principiis Naturae ad Fratrem Sylvestrum*, y acaso algunos Opúsculos.

En 1251 ó 1252 se le vuelve a encontrar en París, donde "lee" poco después las *Sentencias* como bachiller. La redacción de estos cursos constituye los *Commentaria in IV libros Sententiarum.*

Los disturbios universitarios no le permitieron obtener la *licenciatura*, antesala del magisterio, hasta 1257. Se sabe que entonces estaba en todo su auge la querella suscitada contra las órdenes religiosas por Guillermo de Saint-Amour. El tratado *Contra impugnantes religionem* debe su origen a estas polémicas.

De esta época datan las *Quaestiones Disputatae de Veritate.*

En 1257, Tomás de Aquino llega a ser *regente*, enseña Sagrada Escritura al mismo tiempo que predica en París. Toma, en junio de 1259, en el capítulo general de Valenciennes, parte activa en la organización de los estudios de su Orden, y regresa a fin de ese año a Italia, donde desplegará la más notable parte y la más fecunda de su carrera científica.

Siguiendo a todas partes a los papas sus contemporáneos, que le profesan la más grande estima por su carácter y por su saber, enseña sucesivamente en Orvieto, en Roma y en Viterbo, y edita sus comentarios sobre la *Física* de Aristóteles, la *Ética a Nicómaco* y la *Metafísica.* La *Suma contra los Gentiles*, una de sus más grandes obras, es también de esta época, como también las *Quaestiones de Anima*, el comentario sobre *Job*, el *Oficio del Santísimo Sacramento*, el tratado *Contra errores Graecorum*, la *Catena aurea* y algunos opúsculos. Las *Quaestiones Disputatae de Anima et de Potentia* fueron escritas durante su permanencia en la península. En fin, en 1265, habiendo sido elegido papa Clemente IV, dió comienzo a la *Suma Teológica.* Desde 1265 a 1269 escribió las dos primeras partes (I[a] Pars, et I[a] II[ae]), y esta obra, sin absorberle enteramente, sería en adelante su preocupación principal.

Llamado a París, en 1269, permaneció dos años en la Universidad, ejerciendo de nuevo la *regencia.* Allí escribió

de Virtutibus; tal vez los comentarios sobre el *Evangelio de San Juan* y las *Epístolas de San Pablo;* probablemente también el comentario inconcluso sobre *Perihermenias;* ciertamente la continuación de la *Suma Teológica* comenzada en Italia, y las primeras *Quaestiones quodlibetales* (6 o acaso 5). Una o dos veces por año, en Pascua o Navidad, tenían lugar *disputas* extraordinarias, llamadas *quodlibéticas.*

Los maestros, o los bachilleres bajo la dirección de los maestros, se encargaban de responder a las preguntas que se les propusieran sobre cada materia sometida a debate. Al día siguiente o poco después, cada maestro volvía, para uso de sus estudiantes, sobre las cuestiones propuestas y las dificultades presentadas, a fin de darles, con un orden que procuraba fuese el más lógico que se pudiera, una solución definitiva. De estos actos escolares, llamados *determinaciones*, nacieron los numerosos escritos que han llegado a nosotros bajo el nombre de *quodlibeta*, cuodlibetos ([1]). Los de santo Tomás fueron en todo tiempo célebres.

En 1272, santo Tomás abandona a París. La Universidad, inconsolable por haberle perdido, le llamaba con insistencia. Una carta de las más afectuosas y llena de admiración fué mandada con este objeto al Capítulo general de Florencia. Pero los deseos de Carlos, rey de las Dos-Sicilias, hermano de San Luis, prevalecieron en la determinación de sus superiores, y pasó a Nápoles, cuyo arzobispado había rechazado, para ocupar en esa ciudad una cátedra de teología que no abandonaría hasta su muerte.

A la vuelta de París es cuando el santo acomete la *Tertia Pars* y avanza en ella hasta el tratado de *Partibus poenitentiae.* La obra maestra de santo Tomás había de quedar, de este modo, inconclusa, sin que, por otra parte, el detrimento que de ello resultase para la ciencia pudiese privarnos de un capítulo verdaderamente capital de la filosofía tomista.

([1]) MANDONNET, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle*, pág. C.

Un *Suplemento*, probablemente preparado por Reinaldo de Piperno, y sacado del comentario sobre el IV libro de las *Sentencias*, fué prontamente destinado a llenar este hueco: cual torrecillas precoces que coronan las grandes torres góticas, en ciertos monumentos del pasado.

De esta última época data la publicación de numerosas obras: el comentario sobre el *De Anima* (2 y 3 libro, el primero fué redactado según sus cursos por Reinaldo de Piperno); los *Parva Naturalia: de Sensu et Sensato, de Memoria et Reminiscentia, de Somno et Vigilia, de Somniis* (dudoso), *de Divinatione per Somnum* (dudoso); el comentario sobre los *Meteoros* (los dos primeros libros solamente: el tercero es de Pedro d'Auvergne, el cuarto de un discípulo desconocido); el comentario sobre el libro *de las Causas*, escrito extraído de Proclo por los Árabes y traducido al latín del árabe; el comentario sobre la *Política* de Aristóteles (a lo sumo los cuatro primeros libros: el resto es de Pedro d'Auvergne); el comentario sobre el *de Coelo et Mundo* (hasta la lección octava del libro, el resto es de Pedro d'Auvergne; en fin, el comentario sobre el *de Generatione et Corruptione*, probablemente el postrer escrito filosófico salido de la pluma del maestro.

Desde diciembre de 1273 se interrumpe. Sus fuerzas están agotadas y sus pensamientos del todo vueltos hacia las cosas de la eternidad. Al lado de lo que entrevé, dice, todo lo que ha escrito no le parece absolutamente nada, y ya no tiene ánimo para exponer trabajosamente las teorías que desdeña. En su juventud había creído con toda su alma en la filosofía. Al fin, cansado de búsquedas, extrañado por el espectáculo que le habían constantemente presentado las luchas de principios contra principios, de sistemas contra sistemas, parecía sobrecogido por un desfallecimiento superior, forma especial –común entre los genios– de la melancolía de las grandes almas. No se le pudo persuadir que volviese a escribir.

En enero de 1274, llamado por Gregorio X, sale para el

concilio de Lyon, se detiene de paso en casa de su sobrina, Francisca de Aquino, y allí, al caer enfermo y sintiendo día a día que la vida se le apagaba, pide que le lleven al monasterio de los Cistercienses en Fossanova. Durante un mes, poco más o menos, vive allí dictando todavía algunos apuntes, rezando y edificando a los religiosos con su paciencia. Sintiendo que se acercaba su fin, reclama los sacramentos, y, tres días más tarde, el 7 de marzo, muere apaciblemente a la edad de cuarenta y ocho años.

En fecha desconocida, santo Tomás escribió también algunas obras propiamente dichas y diversos opúsculos.

Había soñado, antes de salir de París, en una exposición del *Timeo*, en un comentario sobre *Simplicio*, y en un tratado de *Aquarum conductibus et ingeniis erigendis*, como lo atestigua una carta de los maestros en artes de París al Capítulo general de la Orden (1274).

La gloria y la influencia de santo Tomás, aun en vida, fueron inmensas. Menos popular que Alberto Magno, a quien sus descubrimientos físicos habían creado una reputación de mago, compartió con él el honor, inusitado en el siglo XIII, de ser citado por sus contemporáneos con el mismo título que las autoridades antiguas. "Allegantur sicut auctores", decía celosamente Roger Bacon. Siger de Brabant, el adversario más encarnizado, decía de ellos, sin embargo: "Praecipui viri in philosophia, Albertus et Thomas" (1). De los dos, el que alcanzó renombre más pujante, fué aquel genio paciente y firme a quien al principio apodaron "el gran buey mudo de Sicilia". De ahí el nombre de *tomismo*, atribuído durante siglos al movimiento que habían creado conjuntamente estos dos hombres.

Tomás de Aquino fué llamado por sus contemporáneos *el gran maestro* (2). Se le aplicaban las palabras del Evangelio: *Vos estis sal terrae*. Los grandes personajes políti-

(1) *De Anima intellectiva*, apud Mandonnet, *op. cit.*, *apéndice*, p. 94, l. XXV.

(2) *Chartul. Univers. Paris.*, Denifle et Chatelain, I, p. 498.

cos, que no reconocen de ordinario más que las reputaciones consagradas, se desvivían en festejarle, se solicitaban como profesor y seguían con el más vivo interés sus obras. Los papas le hostigaban a exigencias; las Universidades se lo disputaban; la de París que le había honrado presente, deseado ausente, quiso alabarlo muerto de una manera que pudiera parecer exagerada. La facultad de artes, en su carta al Capítulo general, con ocasión de la muerte del doctor, le llama "stellam matutinam praeminentem in mundo, jubar in lucem saeculi, immo, ut verius dicamus, luminare maius, quod pracerat diei". La Providencia no lo había concedido al mundo más que por un privilegio especial y por un tiempo: "Conditorem naturae ipsum toti mundo ad tempus speciali privilegio concessisse"; pero se hubiera creído, no pensando más que en lo que era, cuando vivía, que la naturaleza le había determinado por siempre para descubrir sus propios secretos: "eum videbatur simpliciter posuisse natura ad elucidandum ipsius occulta" ([1]).

Un tal elogio emanado de la facultad de filosofía de la primera Universidad del mundo prueba a la vez, ya el entusiasmo de ese siglo por las obras del espíritu, ya el sentimiento de superioridad que había sabido imponer, a pesar de su modestia legendaria, un hombre que fué seguramente uno de los mejor dotados entre los que hayan escrito, en todo tiempo, acerca de filosofía.

*

* *

Creemos que debemos dar, a continuación de esta breve biografía, el catálogo oficial de las obras completas de Santo Tomás cuyo conocimiento servirá para determinar la fecha, en tanto sea posible esta determinación. Si en el curso de nuestro trabajo nos referimos a obras dudosas o aun ciertamente apócrifas, sépase que no citamos esos textos más que a título de comentario o de expresión

([1]) *Chartul. Univers. Paris.*, Denifle et Chatelain, I, p. 504.

particularmente feliz de una doctrina por lo demás conocida ([1]).

CATÁLOGO OFICIAL DE LAS OBRAS DE SANTO TOMÁS DE AQUINO

(Extracto del *Proceso de Canonización*) ([2])

I

1. Primo, Contra impugnantes Dei cultum et religionem, contra Magistros Parisienses, tempore Alexandri Papae IV.
2. De operationibus occultis, ad quemdam militem ultramontanum.
3. Item, In quibus potest homo licite uti iudicio astrorum, ad eundem.
4. De principiis naturae, ad fratrem Silvestrum.
5. De regno, ad regem Cypri.
6. De substantiis separatis, ad fratrem Raynaldum de Piperno.
7. De rationibus fidei, ad cantorem Antiochenum.
8. De perfectione vitae spiritualis, contra magistrum Geraldum.
9. Contra doctrinam retrahentium a religione contra Geraldos.
10. De sortibus, ad Dominum Iacobum de Tolongo.
11. De forma poenitentiae absolutionis sacramentalis, ad Magistrum Ordinis.
12. Contra errores Graecorum, ad Urbanum Papam.
13. Declaratio triginta sex quaestionum, ad lectorem Venetum.
14. De regimine Iudaeorum, ad Ducissam Brabantiae.
15. Declaratio quadraginta trium quaestionum, ad Magistrum Ordinis.
16. Declaratio sex quaestionum ad lectorem Bisuntinum.
17. De ente et essentia, ad fratres socios.
18. De mixtione elementorum, ad Magistrum Philippum de Castrocaeli.
19. De motu cordis ad eundem.
20. De unitate intellectus, contra Averroistas Parisienses.
21. De aeternitate mundi, contra murmurantes.
22. Expositio circa Primam decretalem De Fide catholica et Summa Trinitate;
23. et secundam Damnamus, ad Archidiaconum Tudertinum.
24. (fol. 58 v.) De articulis fidei et sacramentis Ecclesiae, ad Ar-

([1]) Cf. "Revue Thomiste", marzo-abril 1909 y sig. los célebres artículos de Mandonnet: *Des écrits authentiques de saint Thomas d'Aquin.*

([2]) Paris, Nation., lat. 3112, fol. 58.

chiepiscopum Panormitanum.

25. Brevis compilatio theologiae, ad fratrem Raynaldum de Piperno. Supradicta omnia vocantur opuscula.

II

Tot etiam alia opera edidit, quorum exemplaria sunt Parisiis, videlicet:

26. Quatuor libros super Sententiis.
27. Tres partes Summae.
28. De quaestionibus disputatis, partes tres. Unam disputavit Parisiis, scilicet (a) De Veritate; aliam in Italia, scilicet (b) De potentia Dei, et ultra; aliam secunda vice Parisiis, scilicet (c). De Virtutibus et ultra.
29. Undecim quodlibet disputata.
30. Opus contra Gentiles, quod continet quatuor libros.

31-34. Glossas super quatuor Evangelia.

35-38. Expositionem super quatuor Evangelia ad literam.

39. Super Epistolam ad Romanos.
40. Super Epistolam primam ad Corinthios.
41. Super Isaiam.
42. Super Ieremiam.
43. Super Threnos.
44. Super Cantica (1).
45. Super Dionysium De divinis nominibus.
46. Super Boëthium De hebdomadibus.
47. Super Boëthium De Trinitate.
48. De fide et spe, ad fratrem Raynaldum de Piperno (2).
49. Super primum Perihermenias.
50. Super librum Posteriorum.
51. (fol. 59) Super librum Physicorum.
52. Super libros De Caelo tres.
53. Super primum librum De Generatione.
54. Super duos libros Metheororum.
55. Super secundum et tertium De Anima.
56. Super librum De Sensu et Sensato.
57. Super librum De Memoria et Reminiscentia.
58. Super librum de Causis.
59. Super Metaphysicam.
60. Super librum Ethicorum.

(1) Se ha omitido aquí el comentario sobre Job, ciertamente auténtico.

(2) Este libro tiene relación con el del nº 25.

III

61. Super Politicam, libros quatuor.
Si autem sibi alia adscribantur, non ipse scripsit et notavit, sed alii recollegerunt post eum legentem, vel praedicantem, puta:
62. Lecturam super Paulum ab XI capitulo primae Epistolae ad Corinthios usque ad finem quam recollegit frater Raynaldus de Piperno socius eius.
63. Item, lecturam super Iohannem, qua non invenitur melior; quam recollegit idem frater Raynaldus, sed correxit eam frater Thomas.
64. Item, lecturam super quatuor nocturnos Psalterii; idem.
65. Collationes De Pater Noster et.
66. Credi in Deum.
67. Dominicales aliquas, et festivas et quadragesimales.
68. Collationes De decem praeceptis; frater Petrus de Andria.
69. Lecturam super Mathaeum idem frater Petrus, quondam scolaris Parisiensis, quae defectiva est.
70. Lecturam super primum De Anima; frater Raynaldus de Piperno.

II

LOS ORÍGENES INTELECTUALES DE SANTO TOMÁS

Lo mismo que en sus comienzos, en la alta edad media, la civilización de Europa había heredado de la antigüedad la esencia de sus nociones políticosociales y de igual modo que Europa recibiría por el Renacimiento el alma de su literatura y la inspiración de su arte: también recibió en los siglos XII y XIII, por intermedio de los genios de Grecia, su ciencia y su filosofía (1).

Desde el siglo IX había comenzado esta transfusión de sangre helénica en las venas de la nueva civilización; pero los intelectuales de la edad media eran harto escasos para que esa civilización pudiese avanzar muy de prisa. La lógica solamente y algunas raras cuestiones metafísicas conexas —entre ellas las del *universal* que, en verdad, encarada ampliamente, contiene todo en el orden de la especulación pura— se beneficiaron, por aquel entonces, de las tradiciones filosóficas de Grecia. Sólo el *Organon* de Aristóteles era conocido.

A partir de los primeros años del siglo XIII se produce un súbito ensanchamiento, merced a la ciencia árabe, cuyos trabajos servirían a la vez para dar a conocer, ampliar y actualizar las ideas tomadas de los griegos. Muchos pensadores de gran envergadura, entre los que Santo Tomás citará a Avicena, Avempace, Avicebrón, Algazel, y sobre todo a Averroes, fueron los iniciadores de la Europa aristotélica. Gracias a ellos el Estagirita fué estudiado no sólo como lógico, sino como metafísico y como físico.

No sin luchas ni sin peligros para el pensamiento cristiano, en aquel entonces dueño de los espíritus, se producía esa renovación de las ciencias filosóficas. Toda novedad

(1) Mandonnet op. cit.

doctrinal un poco importante provoca una crisis de la que —según la diferente gama de espíritus: unos avanzando audazmente, otros quedándose atrás— la sabiduría lenta y difícilmente sale victoriosa. Todo un grupo embriagado de ciencia nueva, siguiendo ciegamente a los Árabes hasta en sus derivaciones más locas, olvidando o desdeñando la autoridad religiosa despertaba en el campo cristiano agudas preocupaciones. "Muchos de nuestros parisienses, decía Alberto Magno, han seguido no la filosofía sino los sofismas" (1). En los debates suscitados en nombre de Aristóteles se hallaban empeñadas cuestiones del más elevado valor moral y religioso. Las tesis relativas a la naturaleza de Dios, a sus relaciones con el mundo, a la Providencia; por otra parte, en lo que se refiere al hombre, el problema de la inteligencia, que Averroes y sus discípulos decían que era *una en todos*, lo que como consecuencia suprimía tanto la personalidad humana, como la inmortalidad: tales eran los puntos de doctrina, por no citar más que los culminantes, acerca de los cuales se habían corrido graves peligros para la fe cristiana. Aun más, era el espíritu mismo de su filosofía lo que hacía aparecer a Aristóteles sospechoso a los hombres timoratos o, en todo caso, bien poco perspicaces para prever la posible conversión de su sistema. La tendencia exclusivamente racional de esta filosofía, limpia de todo misticismo; su carácter a-religioso, de tal modo acentuado, que parece abstraer los más punzantes problemas humanos; el apoyo que esa filosofía presta a las razones orgullosas por su método plenamente independiente: era bastante todo esto, teniendo en cuenta el estado de los espíritus, para suscitar turbaciones en las conciencias.

Desde 1210 la autoridad eclesiástica se conmueve. La primera condenación fué lanzada por el concilio de la provincia eclesiástica de Sens reunido en París en esa fecha por Pedro de Corbeil. El legado Roberto de Courçon

(1) MANDONNET, *op. cit.*, apénd., p. 20.

renueva la sentencia, distinguiendo, sin embargo, entre la lógica, autorizada en vista de que sirve para la formación de los espíritus, y porque, siendo simple instrumento, no prejuzga nada relativo a las grandes tesis, y por otra parte la física y la metafísica, tildadas como sospechosas, a causa de los evidentes abusos que provocan. En 1231 se produce una tregua ya que Gregorio IX declara la prohibición provisoria, a saber: "hasta que se expurguen" las obras entredichas. Tres doctores de París son designados para examinar los libros sospechosos a fin de que lo útil pudiese ser estudiado sin peligro.

Pero ¿qué medio emplear para expurgar a Aristóteles? Se podía decir de sus principios como del alma: todos están en el todo y en cada parte. Quien los quiera comprender mal, encontrará en todo lugar motivo para descarriarse, sin que la *expurgación* produzca otro resultado que el de mostrar el fruto prohibido más apetecible. Solamente podría tener éxito un comentario crítico, y ésta fué la razón por la que, no habiendo dado resultado el proyecto de revisión, aquel comentario se realizó por sí mismo, gracias a la tolerancia de hecho acordada por la Iglesia, gracias sobre todo a la actividad inteligente desplegada por la Escuela dominicana, entonces en su gran esplendor, y cuyos dos astros, desiguales en grandeza, eran Alberto Magno y su discípulo Tomás de Aquino.

Alberto, que comenzó sus grandes trabajos hacia 1245, se proponía, decía, hacer inteligibles a los Latinos las obras de Aristóteles *(omnes has partes facere Latinis intelligibiles)* (1). Fué el primer iniciador de la obra de la que Tomás de Aquino será el gran maestro. Él fué el que comprendió esta verdad bien simple, por cierto, pero que muy pocos comprenden, a saber: que no se triunfa de una gran corriente científica, que no se evitan sus peligros sino dándole un rodeo, en vez de oponérsele de frente. Esta última táctica, a más de ser injusta y destructora del bien humano,

(1) In *Physic,* l. I, tr. I, c. l.

es imprudente en sumo grado. No se puede detener al viento que corre; no hay barreras que contengan la marea. Se pueden captar las fuertas cósmicas: no se las puede anular. Del mismo modo sucede con las grandes evoluciones intelectuales.

Entre los opositores se encontraban los seguidores del agustinismo platónico, que en aquel entonces prevalecía, y al que debían muchos quedar apegados, aun después del movimiento tomista (1). Pero también había místicos ignorantes que, encontrando la fisolofía inútil y viéndola peligrosa, juzgaban deber expulsarla del mundo religioso. Contra éstos, Alberto tenía expresiones que rayaban en la cólera: "Gentes que no saben nada, escribía, combaten por todos los medios el uso de la filosofía, y sobre todo entre los Hermanos Predicadores, donde no hay ni uno que resista. Son como brutos que blasfeman de lo que ignoran" (2). Bien pronto se iba a encontrar "entre los Frailes Predicadores" uno que resistiría con esa resistencia tranquila contra la cual todo se quiebra. Tomás de Aquino, sin grandes espasmos de cólera, con la sola fuerza del genio y de la paciencia, arrojaría lejos en la sombra a los "blasfemadores" de la gran filosofía peripatética. Ninguna rutina, aun sagrada, podrá detener el vuelo que él dará al pensamiento de su tiempo. Ciertamente tiene antepasados pero a buen seguro no tendrá otro que lo iguale; pues el mismo Alberto Magno un día no será a su lado más que un discípulo (3). Él tentaría en profundidad

(1) Cf. EHRLE, *Der Augustinismus und der Aristotelismus in der Scholastik gegen Ende des 13 Jahrhunderts.* (Archiv. F. Litt.—u. Kirchengesch.)

(2) "Quidam qui nesciunt, omnibus modis volunt impugnare usum philosophiae, et maxime in Praedicatoribus, ubi nullus resistit, tanquam bruta animalia blasphemantes in iis quae ignorant." (In *Epis. VIII, B. Dionysii, Areop.* n. 2.)

(3) La superioridad filosófica de Santo Tomás sobre Alberto es manifiesta. Parece menos curioso y menos impetuoso en su modo de obrar; pero domina su materia desde más alto, se libra más de las puerilidades de la época y del ascendiente de las opi-

lo que su rival logró en extensión superficial. Él *asimilará* verdaderamente a Aristóteles, que Alberto no había más que *utilizado*.

Al mismo tiempo, lejos de zaherir a los partidarios del agustinismo, aprovecharía todo el contenido de esa doctrina y sería agustiniano más que ellos mismos. Las preocupaciones enciclopédicas y vulgarizadoras del maestro de Colonia cederían inflexiblemente su sitio a un pensamiento sistemático netamente ajustado de contorno, y firmemente escrito. La cristalización reemplazará a la disolución; la síntesis se llevará a cabo, y Tomás, habiendo tomado a Aristóteles como su Platón y su Sócrates, será para el movimiento de su época y de las precedentes lo que el mismo Aristóteles había sido para la ciencia helénica: él la resumirá con razón y llevará al límite extremo para llegar a la comprehensión y exposición metódica de los problemas.

Los orígenes intelectuales de Santo Tomás de Aquino están pues aquí. Ha nacido en medio de ese ambiente de lucha en donde Aristóteles y los Árabes de una parte, San Agustín y los místicos de otra encontraban defensores igualmente exclusivos y hacían correr peligros casi igualmente temibles para la mentalidad cristiana.

Sintió vocación de conciliador y se propuso como principal tarea, en filosofía, renovar el sistema de Aristóteles, cuyo valor había comprendido, para adaptarlo como teólogo a una concepción racional del dogma.

La primera cosa indispensable era poseer un texto. No se tenía apenas, hasta entonces, para estudiar a Aristóteles, otro recurso que acudir a traducciones árabes "retraducidas" al latín y por consiguiente doblemente "traicioneras". Santo Tomás, aunque no ignoraba el griego, no parece que

niones particulares en las que Alberto a menudo se embrolla. El que conozca a uno y a otro, no titubeará en escoger entre los dos su maestro. Con Alberto uno indaga y se apasiona, pero al seguir a Tomás se tiene un otro sentimiento de seguridad. El primero es grande; pero es plenamente de su época; Tomás de Aquino parece ser de todos los tiempos.

tuviese de esa lengua un conocimiento suficiente para poderse pasar sin una traducción, y aunque lo hubiese tenido, su ambiente poco iniciado no habría soportado su uso a lo largo de un comentario seguido. Hacía falta, pues, una nueva traducción. Acaso esta necesidad explica el que Santo Tomás forzado a utilizar a Aristóteles desde sus primeros trabajos, no iniciase sus comentarios propiamente dichos, sino más tarde.

En la parte filológica fué su colaborador Guillermo de Moerbeke. Residente en Roma en la misma época que Tomás, probablemente por orden y voluntad formal de los papas, prestó el concurso de su erudición a una obra que sin él no podía llegar a buen término.

Los procedimientos de santo Tomás como comentador parecieron a sus contemporáneos una novedad notable. *Quodam singulari et novo modo tradendi utebatur* (1). Esta novedad consistía en el método escrupulosamente analítico y elevadamente sintético que adoptó, cuidando el texto original al punto de dar justo valor a matices fácilmente escurridizos, lo que Alberto Magno no había sabido hacer; reuniendo, por otra parte, en sucesivas síntesis todos los conjuntos, que Averroes había completamente descuidado.

Comparado con sus dos émulos, Santo Tomás se muestra con una superioridad aplastante: mucho más exacto que el primero; más comprensivo que el segundo (2); incomparablemente más luminoso que los dos juntos y que todos los que habían de seguirle. Santo Tomás es el creador de la exégesis literal de la edad media. Es a la vez el más extenso y el más preciso de sus comentadores. Así se le llama por muchos de sus contemporáneos *Expositor*, como él mismo había llamado a Averroes *Commentator*. El primer calificativo es más justo que el segundo; porque es precisamente

(1) Ptolomée de Lucques, Hist. Eccl., l. XXII, c. xxiv.

(2) Alberto coloca extensos tratados sistemáticos al lado del texto. Averroes va comentando un pasaje después de otro, sin síntesis.

una *exposición* tan plena y tan fiel como fuera posible lo que Santo Tomás quiso hacer de su autor. En sus *lecciones* los análisis del principio parecen al primer momento fastidiosos. A nuestros ojos de personas apresuradas, estas divisiones y subdivisiones nos parecen interminables. Pero el que quiera mirar de cerca el contenido de un texto *colmado de sentencias*, como se expresaba Boecio "*sublimibus pressus sententiis*", y por otra parte cubierto de oscuridades "*multis obscuritatibus involutus*" (1) quedará reconocido al autor por el cuidado que pone en su análisis. Tal traductor y comentador célebre trata a Aristóteles como a un periodista que emite una idea por página. Santo Tomás ve dos ideas en un adjetivo y realmente, reflexionando bien, allí están. A decir verdad, con nuestros modernos procedimientos, con los textos corregidos, con un conocimiento más completo del ambiente y de los antecedentes doctrinarios, se podría hoy día hacerlo mejor. Pero ¿dónde encontrar el genio penetrante, modesto, alimentado su espíritu desde niño con Aristóteles, dirigido por una tradición bastante rica, y que consienta en reflejar lo ajeno, sin ninguna preocupación de sí mismo? No tememos decir que, a despecho de lo que la erudición de nuestro siglo aporta de luminosidad preciosa para la comprensión de Aristóteles, Santo Tomás permanece para nosotros como para sus contemporáneos el *Expositor* por excelencia, en cuyo seguimiento, salvo algunos puntos abandonados a las disputas, no hay apenas riesgo de extraviarse.

Se advierte de sobra, después de lo que acabamos de decir, que todo este trabajo textual no es para Santo Tomás más que preliminar. Trataba de utilizar la doctrina. Utilizarla, repito, y no entregarse a ella. Si creyésemos a ciertos críticos, esto último sería lo exacto, y Santo Tomás, como por otra parte todo su siglo, no sería más que un vulgar filósofo. Nada hay más falso, ni más contra los hechos que

(1) S. TH., *In Periherm.*, praef.

una afirmación semejante [1]. La verdadera razón del apego profesado por los grandes escolásticos con respecto a la filosofía de Aristóteles, era aquella que expresaba Alberto, con tanta precisión, cuando escribía: "Decimos con Averroes que no existe otra causa de que los peripatéticos hayan seguido *in pluribus* los caminos de Aristóteles si no es porque sus opiniones concilian, o poco menos, todo lo que es objeto de estudio para el filósofo: "Quia pauciora vel nulla inconvenientia sequuntur ex *dictis ejus*" [2]. Estas últimas expresiones son dignas de consideración. El filósofo trata de sistematizar la vida; de exteriorizar el mundo en términos abstractos cuyos lazos, ceñidos por razonamientos particulares, después por síntesis sucesivas, deben reproducir, en tanto sea posible, las relaciones verdaderas de las cosas. Si se tira demasiado de un lado, existe siempre el peligro de quebrar la trama. Que nada aparezca torcido, que cada malla esté en su sitio, cada nudo apretado como conviene para la armonía del conjunto, cada hilo tenso de modo que una a sí lo que parece manifiestamente relacionarse con él en las cosas, es una de las señales más seguras de verdad. En un sistema donde ningún "inconveniente" aparece, donde los postulados comunes son respetados y conciliados lo mejor posible, cuesta mucho trabajo no ver en él la verdadera filosofía.

Esto es lo que creyeron ver los grandes doctores de la edad media en la filosofía de Aristóteles. Lo que les chocó ante todo es el carácter juicioso de esta filosofía; la exactitud en la observación al tratar los hechos elementales; el método en las múltiples deducciones que en ella se apoyan; la severidad científica de su porte; y la tendencia eminentemente sintética del conjunto.

Por otra parte, no son esclavos. Alberto Magno verdaderamente enojado proclamaba y defendía su plena inde-

(1) Se leerá con fruto a este objeto el importante trabajo de Talamo: *L'Aristotelismo della scolastica*, Nápoles, 1873, traducción francesa de Vives.

(2) *Met.*, l. III, tr., III, c. XI.

pendencia filosófica: "La preocupación de algunos acerca de los autores, decía, es toda inútil. Solamente los pitagóricos han seguido en todo la opinión de su maestro. Los otros reciben de buen grado las opiniones de donde vengan, con tal que esas opiniones tengan su razón en ellas mismas. La causa eficiente, en efecto, está fuera de la cosa y ésta no debe ser juzgada por la otra" ([1]). "Es vergonzoso, escribe en otro lugar, dar un paso en filosofía sin exponer la razón de ello", y esta frase es más digna de consideración si se tiene en cuenta el sitio en que está colocada, ya que se trata de un dogma ([2]).

Santo Tomás con palabras más tranquilas no es menos enérgico. "El argumento de autoridad es de todos el más débil", repite siempre ([3]). La prudencia, a su juicio, "no acepta jamás los documentos que se le proponen a causa de la autoridad del que habla *(propter auctoritatem dicentium)* sino a causa de la razón que apoya sus dichos *(propter rationem dictorum)*; por lo cual ella recibe las cosas bien dichas y rechaza las otras" ([4]). No juzga nada útil inquirir con sumo cuidado la manera de pensar de los autores, porque, dice el santo, "el estudio de la filosofía no tiene por objeto saber lo que los hombres han pensado, sino lo que de verdad hay en las cosas" ([5]). Tiene acerca de Aristóteles la opinión de que es muy superior a todos los antiguos filósofos, incluso Platón; en ocasiones lo explica; en todo caso, obra en consecuencia, y se puede ver por todas sus obras el peso que tiene para él una opinión del Estagirita; pero ante todo, este apego no le fué impuesto por nadie, y el reproche que pudiera surgir de esa preferencia se desvanece ante esta sola consideración: unirse a Aristóteles y defenderle, en las condiciones que hemos explicado, era la prueba de una originalidad singular.

(1) *Phys.*, l, I, tr. II, c. IV.
(2) *Periherm.*, l. I, tr. I, c. I.
(3) I pars, q. I, art. 8, ad 2m. In VIII *Phys.*, lect. III.
(4) *Sup. Boet. de Trinit.* q. II, a. 3, ad 8.
(5) In I Lib *De Coelo,* lect. XXII.

Después, si toma a Aristóteles como base no se contenta con eso. Utiliza a Platón ya en sí mismo: quería comentar el *Timeo* [1], ya a través de San Agustín [2], Proclo [3], Boecio, los Árabes [4] y del mismo Aristóteles [5]. En moral debe mucho a los Estoicos. No tiene dificultad en apartarse de la autoridad de Aristóteles, todas las veces que creía tener para esto justas razones. Si no lo hace más a menudo, acaso sea eso debido a la extraordinaria seguridad de un genio, cuyo poder de deducción no permite al que adoptó una vez sus principios que se zafe de las consecuencias que de ellos se deducen.

Lo que perjudica a Santo Tomás con respecto a Aristóteles, en el ánimo de sus críticos, es que éstos se dividen en dos clases: los que conocen perfectamente a Aristóteles, pero desconocen a Santo Tomás y no pueden juzgar con equidad de su propio valor; y los que no conocen a Aristóteles más que a través de Santo Tomás mismo, y se

(1) Cf. la carta de la Facultad de Artes de París al capítulo de Lión a la muerte de Santo Tomás. DENIFLE y CHATELAIN, *Chartular.*, I, pág. 504.

(2) Santo Tomás utiliza a San Agustín sobre todo en teología; pero toma de él abundantes ideas filosóficas, especialmente en su metafísica de Dios y de los *transcendentales*, terreno preferido del platonismo.

(3) El libro de las *Causas*, extraído *de Proclo* y comentado por Santo Tomás, es de inspiración platónica.

(4) Los Arabes no fueron extraños al platonismo. El libro de las *Causas* fué introducido por ellos en Occidente. El libro de uno de ellos, Avicebrón *(Liber fontis vitae)* procede de esta fuente, como Alberto Magno lo advierte en muchos pasajes. (Cf. MANDONNET, op. cit., Apéndices, p. 20.)

(5) Santo Tomás muestra sin embargo una cierta desconfianza hacia Aristóteles considerado como testigo de la tradición platónica. Repite varias veces que Aristóteles no es siempre justo con respecto a los antiguos filósofos, en particular con Sócrates y Platón; que combate a menudo las opiniones de los mismos buscando discusiones sobre las palabras más que atacando las cosas, no aceptando las formas metafóricas de hablar y tomando a la letra expresiones manifiestamente simbólicas.

encuentran por esto expuestos a adjudicar al primero lo que el santo añade.

Por lo que a nosotros se refiere pensamos que si Aristóteles volviese al mundo, no rubricaría sin duda todo lo que dice Santo Tomás; pero en vez de pregonar el plagio, experimentaría la más profunda alegría de espíritu dable: la de ser comprendido y sobrepasarse a sí mismo por el genio de un tal discípulo.

Nos atrevemos a decir que en cierto sentido Santo Tomás es más aristotélico que el mismo Aristóteles y que este *más*, en la comunidad del pensamiento, le crea un valor personal y una independencia casi iguales. Salido, por un enorme esfuerzo del genio, de un medio muy inferior a sí mismo, aun cuando estaba representado por Platón; agobiado por miles de problemas nuevos; embarazado por puntos de vistas seculares todavía no caducados, Aristóteles no supo siempre destacar plenamente sus propios principios. Así, vemos que su doctrina, en vez de desarrollarse y perfeccionarse después de su muerte, se envilece poco a poco a manos de sus discípulos, y su metafísica admirable reducirse insensiblemente a las proporciones de una física elevada, sin duda, pero de preocupaciones cada vez más absorbentes ([1]). Santo Tomás realza la doctrina y la enriquece sin medida. Es el discípulo que no se encuentra fácilmente, capaz de llevar el peso de aquellas abstracciones poderosas que los inmediatos discípulos habían dejado perecer. Maneja con mano firme, también creadora de esfuerzo, los engranajes de un sistema complejo al punto de obligar a plegarse a las inteligencias más vigorosas. Descarta las oscuridades y fija las incertidumbres que en las materias más graves se ciernen sobre el pensamiento aristotélico. Si "bautiza" algunas veces el sistema, pareciendo decirnos: He aquí lo que es necesario sobreentender más bien que: He aquí lo que Aristóteles pensaba; estas benevolencias se explican y son disculpables; pues la fidelidad de un discípulo no es la de un

([1]) Cf. Clodius Piat, *Aristote*, conclusión.

historiador. Éste se limita a los hechos; aquél puede remontarse hasta la razón, y entre las diversas tradiciones escoger la más verdadera, en cuanto que encaja mejor en el sistema juzgado verdadero, si no en el pensamiento, siempre parcialmente deficiente, que lo vió nacer.

En resumen, las fuentes filosóficas de Santo Tomás son en primer lugar aristotélicas; platónicas en segundo término; universales por añadidura. Los nombres de los autores que más se complace en mencionar, han sido citados por nosotros (1). Su maestro Alberto es un manantial inmediato de donde él saca agua con abundancia. No pretendemos de ninguna manera hacer aquí una obra erudita (2), nos atenemos a estas breves consideraciones, para abordar de inmediato la exposición de las tesis que forman la filosofía propia de Santo Tomás.

(1) Hay que añadir entre los aristotélicos: Teofrasto, Temistio, Nemesio, Alejandro y Simplicio; más cerca de su tiempo los dos judíos arabistas Isaac y Moisés Maimónides.

(2) Otras obras de la *Collection* tratan expresamente de las fuentes árabes y judías de donde bebió Santo Tomás.

LIBRO PRIMERO

EL SER

CAPÍTULO PRIMERO

LA METAFÍSICA, CIENCIA DEL SER

Para Santo Tomás, lo mismo que para Aristóteles, la metafísica o *filosofía primera* representa el punto culminante de la ciencia. Ofrece ella al espíritu humano su objeto de curiosidad más elevado y le abre sobre el destino las perspectivas más amplias. Ella es la *sabiduría* por excelencia; las otras ciencias no participan, más que remotamente, de este hermoso nombre. Ni aun la moral ni aun la ciencia social pueden disputarle la preeminencia. Solamente lo podrían, si el hombre, del cual esas ciencias se ocupan, se hallase en la cumbre de todo (1).

Acerca de la necesidad de una tal ciencia, *ciencia del ser en cuanto tal y de sus primeras causas*, Santo Tomás no tiene los titubeos que perturban a los espíritus modernos. Le parece evidente que el saber no se puede integrar simplemente por el conjunto de ciencias particulares, como tampoco la arquitectura se puede integrar, sin nuevos principios y una consideración propia, por el conjunto de oficios. Cada oficio tiene su materia y sus leyes, pero la arquitectura que los utiliza tiene las suyas que dominan a aquéllas. De este modo cada ciencia tiene sus principios y su objeto especial; pero el conjunto de ciencias, para ser verdaderamente un conjunto, debe tener propias miras acerca del objeto integral del saber y debe tener principios que sean un fundamento común para el edificio de los conocimientos humanos.

¿No es cosa clara que ninguna ciencia particular agota por sí misma la materia que encara? Las matemáticas con-

(1) In VI *Ethic.*, *lecc. VI.* Con este punto concuerdan los partidarios de la *religión de la humanidad* al pretender con A. Comte que la ciencia social es la primera de las ciencias.

sideran al ser en cuanto subyugado a la cantidad; la física lo encara en cuanto está sometido a transformación: ¿qué ciencia le considerará en cuanto abstraído de una y de otra, en cuanto es ser y sometido a las condiciones generales del ser? En segundo término, toda ciencia particular parte de antecedentes iniciales y acepta postulados. Ninguna considera de su incumbencia la discusión de los primeros principios del ser y del conocimiento, ya que siendo esos principios comunes a todas las ciencias, no existe razón alguna para que una de ellas, con exclusión de las otras, emprenda su examen y defensa. Cada una usa de esos principios según conviene al género de materias que considera; ninguna en su total amplitud, en cuanto son verdaderamente *principios.* Justificarlos o pretender hacerlo sería para el físico, el matemático o el astrónomo, salirse manifiestamente de su ciencia, y como no sería para entrar en el campo de ninguna otra, necesario es que sea para pasar a un terreno común, el de las "*passiones communes entis*", al que no se puede renunciar sin dejar todo conocimiento sin acabar, provisorio, no demostrado a fondo, y para espíritus bien dotados, inaceptable.

Además nadie en verdad sostiene tan descaradamente esta actitud. Los que repudian de palabra la metafísica la ejercitan más que los otros; metafísica algunas veces negativa, pero que no es menos sistemática y arbitraria, y a su manera afirmativa; metafísica a menudo positiva; pero arbitraria, confusa, sin principios aclarados; que engaña a sus autores, desgraciadamente también a sus discípulos, por procedimientos y lenguaje cuyo parentesco con el método y el vocabulario de las ciencias naturales querría hacerlos aparecer como tomados de los conocimientos, llamados *positivos.* Como consecuencia se llega a esta paradoja: haber borrado del número de los conocimientos humanos una disciplina que se demuestra, por sí misma, que les es indispensable, y haber desconocido la metafísica nada más que para eximirse de su estudio, sin, por ello, renunciar a usar de ella (1).

(1) Ibid. et passim.

A fortiori la metafísica se impone, si es que existen, por encima de los objetos de las ciencias naturales y matemáticas, objetos *transfísicos* cuya existencia se revela por el análisis completo de las realidades sensibles, y que podemos estudiar indirectamente teniendo como punto de partida los seres sensibles. En virtud de esto, debe haber en la categoría de los conocimientos humanos no solamente una *metafísica* propiamente dicha y una *sabiduría* o *filosofía primera*, sino una *teología* cuyo trabajo secundario consistirá en el estudio de las *inteligencias separadas*, y cuyo fin último versará sobre el conocimiento de Dios por sus obras ([1]). Observemos solamente que estos tres apelativos tienen que pertenecer a una sola y a una misma ciencia, a pesar de las sutiles apariencias que Santo Tomás descubre, según se ve en sus tesis más profundas.

Las inteligencias separadas y Dios mismo al ser *formas puras* (si es que la palabra *forma* tiene sentido aplicada a Dios) ([2]) sus naturalezas son cognoscibles por ellas mismas, con tal que el sujeto cognoscente les sea proporcionado ([3]); lo que quiere decir que son objeto de intuición, pero que no hay, propiamente hablando, una ciencia que las estudie en sí mismas "*in ipsis essentiis*". Toda ciencia procede *ex prioribus*, es decir: parte de principios para llegar a las consecuencias, y no hay principios en los que el espíritu pueda apoyarse para llegar al conocimiento de las formas puras. Las ciencias especulativas no las pueden, pues, tener como objeto directo de conocimiento. Se puede demostrar algo de ellas, a saber: que existen y que no son nada de lo que nos manifiesta la experiencia; se les pueden atribuir por semejanza *(secundum similitudinem)* ciertas cualidades, cuya idea tomamos de lo que vemos; pero este trabajo del espíritu se basa en objetos que no son, con respecto a esas formas, principios: son por el contrario esas formas las que

([1]) *In Metaphys.*, *prooemium*, et lib. XI, lect. VI, *in fine;* l. I, lect. I, *in fine;* III, *C. Gentes*, cap. xxv, 8.
([2]) Cf. *infra*, l. II, c. III, C.
([3]) Cf. *infra*, *ibid.*, K.

son los principios de ellos; y puesto que pertenece a la misma ciencia considerar una cosa y sus principios, a la misma, por consiguiente, incumbe estudiar el ser abstracto y las naturalezas inmateriales.

En verdad, la materia *(subjectum)* de que se trata en metafísica, no es ni Dios ni las sustancias separadas, sino solamente el ser en general, del que Dios y las sustancias separadas son las causas primeras. En otros términos: no existe una teología natural fuera de la metafísica general [1].

(1) I *Poster.*, *lecc.* XLI; *in Trinit.*, V, 4; y *Metaphys.*, *prooemium.*

CAPÍTULO SEGUNDO

LAS DIVISIONES DEL SER

LOS TRANSCENDENTALES

Siendo, pues, la metafísica la ciencia del *ser* y de los principios del *ser*, debe uno preguntarse cómo encarar esta noción, título primero escrito en el catálogo universal.

El ser es lo *que es* "cuius actus est esse"; no podemos definir por algo anterior la idea que es de todas la primera.

A los ojos de la escuela tomista, el ser es el *primum cognitum*, en este sentido:

Que nada puede ser conocido por la inteligencia –ni aun la nada– a no ser bajo la dependencia de esta idea inicial que, a manera de un vago y confuso receptáculo, encierra y reúne todas las otras (1).

Mas en razón de su generalidad misma, una tal noción abandonada a sí misma, está condenada al vacío absoluto: no expresa nada distinto, nada asible. El panteísmo antiguo, que ha querido realizar el ser, al comprobar por otra parte su generalidad fué inducido a proclamar: *El ser es uno*, y a no ver en la diversidad de las substancias y de los fenómenos más que puras apariencias. Es preciso, pues, declarar que la idea de ser es, en sí misma, un simple corchete o llave; que el ser no tiene sentido definido más que en sus especies, a saber en las *categorías*, lo que se expresa diciendo que el ser es una noción *análoga* y no *unívoca* (2). Lo que es unívoco, en efecto, es aquello de que participan muchos

(1) I, pars q. LXXXV, art. 3. Quaest. I, *De Verit*, art. 1.

(2) I, *De Verit.*, art. 1; I C. *Gentes*, c. XXXII y XXXIV; VII, *De Pot.*, a. 7; VII, *De Malo*, art. 1, ad 1; IV, *Metaphys.*, lect. III; II, *Metaphys.*, lect. III y *passim.*

según una *razón* idéntica: *secundum eamdem rationem* (1). Es equívoco aquello de que se participa según *razones* enteramente diversas, quedando común solo el nombre. Lo análogo es lo intermedio y se dice de una noción realmente común, que crea relaciones verdaderas entre los términos que une, sin que por otra parte participen de ella de la misma manera. La unidad del ser es de este último género: es una unidad de analogía, siendo *ser* todo lo que se puede designar y presentando como tal propiedades comunes y reales relaciones, pero sin formar por esto una unidad real, dentro de la llave que les une. ¿No es cosa clara que si el *ser fuera uno en sus participaciones* diversas, sería necesario, a menos de caer en el panteísmo, encontrar, fuera de él, *diferencias* que pudiesen disminuir su amplitud *(contrahere)* y reducirle a géneros inferiores o a especies? Ahora bien, ¿dónde encontrar una *diferencia* en la que el ser no esté incluído, siendo el ser *transcendente* y la más *común* de todas las nociones? (2). Por otra parte, la substancia es ser *por sí misma;* el accidente es ser *por ella*, es ser de un ser, *ens entis*, más bien que ser él mismo, de tal modo que al definirlo propiamente hay que hacer intervenir a la substancia. Ahora bien, ¿cómo concebir que dos unívocos se definan uno por el otro, siendo así que ser unívocos es participar *ex aequo* de una noción común? Hay, pues, aquí una doble manera de ser en la que no podemos dejar de ver una diferencia transcendental.

Nos encontramos, pues, cara a cara de una primera noción negativa: el ser no es un *género* (3). Y, sin embargo, nada puede concebirse si no es "por adición" a esta noción universal, "en la que se resuelven todas nuestras concepciones". ¿Cómo concebir que éstas desciendan de aquélla, y cómo de este ser –obtenido por vía de resolución "*per viam resolutionis*"–, se llegará, procediendo inversamente

(1) Es decir de modo que la atribución responda en los dos casos a un mismo concepto.
(2) In I, dist. XXII; quaest. I, art. 3, ad. 2; pars., q. III; art. 5.
(3) III *Met.*, lect. VIII; I *C. Gentes*, c. xxv.

"*per viam compositionis*", a encontrar la realidad total y a reconstruir la naturaleza?

La adición al ser puede hacerse de dos maneras: por análisis de las propiedades que pertenecen a todo ser, pero que la palabra *ser* no expresa en sí misma, y por la búsqueda de modos fundamentales por los que el ser se manifiesta en diversas formas (1).

El primer método no quita a la idea general "de ser" nada de su trascendencia y de su carácter primero; el análisis, empero, nos muestra esta noción más utilizable y enriquecida de nuevas nociones.

Se puede añadir al ser, en efecto, primeramente conciéndole como relativo a sí mismo, considerado como esencia, se puede añadir, decimos, la idea *de cosa,* siendo la cosa *lo que es* y el ser su *acto* (2). En segundo lugar, podemos concebirle en relación con el no-ser, idea correlativa: de donde nace la idea de oposición, primera raíz de la *división transcendental,* la que da lugar a esta expresión de sentido más restrictivo: *alguna cosa (aliquid, aliud-quid)* y la cual, negada a su vez por una nueva oposición correlativa, engendra la idea de *unidad* (3). Una cosa *una,* en efecto, es una cosa indivisa en sí misma, dividida en relación a otras cosas, de suerte que estas tres nociones elementales: *la cosa, alguna cosa y lo indiviso* concurren a integrar la primera grande noción transcendental salida de la idea de ser y aplicable a todo ser, a saber: la idea de *unidad* (4).

En tercer lugar, se puede concebir al ser en relación con el conocimiento y con el apetito que es su secuela. Su transcendencia no perderá nada todavía; porque el alma, tomada en general, tiene relación con todo, pudiendo llegar a ser todo por el conocimiento "*quodammodo est omnia*", y el apetito puede seguirla en todas sus tareas. Se puede,

(1) 1 Quaest. I, *De Verit.,* art. 1.

(2) *Ibid.*

(3) X *Metaphys.,* lec. IV, *med.*

(4) IV Met., lec. III, Quodl. 10, art. 1, ad 3; q. I; *De Verit,* art. 1.

pues, encarar sea en el estado real, sea en el estado posible la concordancia o la no concordancia del ser y de la potencia conocedora y la conveniencia o la no conveniencia del ser con el apetito. En el primer caso la concordancia se llama lo *verdadero*, la no concordancia, lo *falso*. En el segundo caso, la conveniencia es *el bien*, y su contrario *el mal*.

La unidad, la verdad y la bondad, tales son los tres atributos que decimos pertenecen al ser, al ser como tal, antes de toda degradación de su noción por una división cualquiera en categorías. Se echa de ver que sus contrarios: la multiplicación, el error, el mal serán clasificados por esta filosofía en la clase del *no-ser*. Mas hay que profundizar este concepto.

Estas tres *propiedades* son lo que se llama en filosofía tomista, los *transcendentales*. Se les puede añadir la belleza, cuyo estudio es menos frecuente, pero que tiene su lugar determinado en el sistema. Ésta expresa el ser en tanto tiene relación con las potencias del conocimiento, pero no en cuanto conocen simplemente, pues esto pertenece a lo verdadero, sino en cuanto se despierta en ellas, con el contacto ideal de la contemplación, una complacencia que tiende a que, de una manera cierta, ellas se encuentren de nuevo. El sentido y la inteligencia están hechos para juzgar del orden y de la razón en las cosas y a causa de ello los mismos son orden y razón en su constitución primera. Ahora bien, todo conocimiento teniendo lugar por asimilación al objeto ([1]), y por consiguiente el conocimiento de lo semejante siendo hecho para despertar una complacencia en el alma que tiene conciencia de esta similitud, el orden y la razón en las cosas, su verdad y su bondad, su rectitud hace nacer en la potencia que contempla un sentimiento especial que se llama el sentimiento de la belleza ([2]).

¿En qué orden clasificaremos las nociones transcendentales?

([1]) Cf. b. II, l. V, c. II.

([2]) Iª pars, q. V, art. 4, ad 1; Iª IIªᵉ, q. XXVII, art. 1; ad 3.

Inmediatamente debajo del ser se coloca la unidad; después la verdad, la sigue la belleza y en último lugar la bondad. La razón de esto es que la bondad supone en el ser algo que nos perfeccione no solamente por una comunicación ideal, como la verdad y la belleza, sino por una comunicación de las riquezas positivas que el ser encierra. De este modo la búsqueda del bien, supone en nosotros, el conocimiento anterior del ser enfocado como verdadero, así como, a la inversa, aprehendido ya lo verdadero, ello provoca en nosotros el deseo del bien. El bien se añade pues a lo verdadero y le presupone. Y lo mismo sucede con la belleza, que tiene relación también con el conocimiento, al que añade, sin embargo, en el goce de la contemplación, un aspecto de bien que la hace intermedia entre los dos términos.

Por otra parte, la verdad supone la unidad; pues nada puede penetrar en el espíritu sin ser *uno* en sí mismo o ser tomado como tal; y conocer algo que no sea uno, es conocer nada, ha dicho Aristóteles.

Hay que notar, sin embargo, que si se trata de clasificar estas nociones no ya en cuanto lo que son en sí mismas, sino en consideración a su participación efectiva, se advertirá que el orden se invierte. El bien es participado por todo ser, en tanto que lo verdadero no se dirige más que a los conocedores, y, aun en estos últimos, lo verdadero no es participado más que por intervalos, y posteriormente a la acción del bien, el cual se refleja en nosotros por el hecho mismo de nuestra existencia (1).

No es menester decir, en fin, que las distinciones que se acaban de establecer son puramente racionales. Si pretendiesen dividir al ser, en vez de explicar simplemente sus aspectos, ¿cómo serían ellas *primeras*, como el ser mismo es *primero;* cómo serían ellas transcendentales (2)?

Aun más, la relación misma que se atribuye así al ser

(1) Q. XXI, *De Verit.*, art. 3; Iª pars, q. XVI, art. 4.

(2) Q. IX, *De Pot.*, art. 7, ad 6.

en relación al conocer y al querer no es una relación real más que de nuestra parte: no lo es de parte del ser. El ser es en sí mismo, y no se refiere a nosotros por ninguna real dependencia. Somos nosotros los que dependemos del ser, desde el punto de lo verdadero y del bien, como de nuestra medida y de nuestro agente de perfección. Por consiguiente, cuando decimos que el ser es bueno o verdadero *en relación a nosotros*, esto quiere decir, en esencia, que nosotros llegamos a ser buenos o verdaderos por orden de nuestra relación con él (1).

A. La Unidad

Volvamos a tratar una tras otra las grandes nociones transcendentales, cuyo origen acabamos de mostrar. La primera, la unidad, dió lugar, en la antigüedad, a polémicas célebres. Pitágoras y Platón bien vieron que la unidad no añadía al ser nada de real, pero que le significaba en tanto que cada cosa existente o concebida se encara necesariamente, so pena de no merecer el nombre de ser, como indivisa en sí y dividida en relación a todo lo demás. ¿Qué es, en efecto, un ser sin unidad? Todo ser es simple o compuesto. Lo que es simple es uno, tanto en acto como en potencia, puesto que es indiviso e indivisible. Lo que es compuesto es divisible: pero si se le supone dividido ya no es el mismo: un cuadrado dividido da lugar a dos triángulos; un guijarro partido en dos no existe más como tal: no se tienen más que dos pedazos, dos restos. El ser de cada cosa supone pues su indivisión y por eso todo ser constituído, al resistir a la destrucción de su ser, resiste a la destrucción de su unidad (2). Pero estos filósofos ignoraban lo que eran las *categorías* o desconocían su valor. Ellos no sabían distinguir entre la unidad transcendental, sobreentendida en su pensamiento cuando decían: La unidad se confunde con el ser, y la unidad principio del número, que obsesionaba por otra parte su espíritu. De aquí un

(1) Q. XXI, *De Verit.*, art. I, *med.*
(2) Ia pars, q. XI, art. 1.

equívoco, que pone una tacha a toda la filosofía de estos grandes hombres.

En vez de hacer de la cantidad un género aparte, de la que el número sería una especie y la unidad el principio de esta especie, hicieron de la cantidad un transcendental, y el número, nacido de la unidad idéntica al ser, llegó así a ser la sustancia misma de las cosas ([1]).

La división del ser en categorías, cuyos principios estableceremos más tarde, descarta esta ilusión. La cantidad no es más que un modo de ser entre muchos otros; no es pues una propiedad general del ser. Así la substancia no es por sí misma cantidad, y no tiene nada que ver con el número. El número, aunque la afecta, no es en relación a ella más que un accidente. Y lo mismo ocurre con la unidad, principio del número ([2]).

Nuestra unidad transcendental es muy otra. Es ella a la primera lo que sería el bien en general en oposición al bien moral, regla de las acciones humanas solamente. Transcendental significa que domina todos los géneros y los califica a todos: la unidad así concebida tiene pues cabida en todos los dominios: ella califica todo lo que es, en cuanto necesariamente indiviso: indiviso, digo, no cuantitativamente, lo que sería convertir la unidad en un género; sino exento de toda división aplicable al ser contemplado en su amplitud.

Ahora bien, el ser no se divide nunca como la cantidad. No es por división como se origina la multiplicidad, es por *oposiciones formales*, es decir, por la distinción misma de las *esencias*, ya sean contrarias o ya simplemente diferentes; ya estén dotadas de positividad o ya sean simplemente relación ([3]).

Se ve aquí cómo aparece uno de los puntos fundamentales del sistema todo, y a pesar de las divergencias señaladas, procede de Pitágoras y de Platón, a través de Aristóteles,

([1]) Iª pars, q. XI, art. 1, ad 1; q. IX, *De Pot.;* art. 7; *init.*
([2]) X *Met.*, lect. III, *fin;* Iª p., q. XXX, art. 3 et *saepe alibi.*
([3]) Iª pars. q. XXX, art. 3; q. IX, *De Pot.*, art. 5 ad 9ᵐ; In III *Phys.*, lect. XII.

esta concepción del ser a la que se refieren todas las grandes tesis tomistas. El ser se concibe como una naturaleza indefinida por sí misma y que se manifiesta en esencias (1). Toda cosa tiene su esencia, que determina su parte del ser (2). La totalidad de las esencias, reales o posibles, sería como una integración del ser total y ella agotaría su noción: pero ello implicaría un *límite*, que ningún poder, aun el divino, podría alcanzar. De la misma manera que después de cada número siempre existe otro mayor y que ninguna grandeza agota la idea de grandeza, así el desenvolvimiento o manifestación del ser en *esencias* es por su naturaleza sin término. El ser es inagotable; sus virtualidades, que se llaman los *posibles*, representan un infinito. Ahora bien la unidad es, para cada una de estas *formas* del ser, esa propiedad de ser ella misma; de ser indivisa en sí y dividida, como acabamos de explicar, con respecto a todo lo demás. De aquí la fórmula fatídica: El ser y lo uno se confunden: *Ens et unum convertuntur*, llega a ser una evidencia.

Una evidencia más es que hay unidad donde quiera haya ser, y en la misma medida, de suerte que la multiplicidad misma al tener como tal su ser, poseerá también su unidad, sin que haya contradicción de ninguna clase. Nada hay múltiple absolutamente; de otro modo, no se hablaría más de eso, puesto que hablar es ya concebirlo como *uno*, ya que *lo uno* solamente es inteligible. Sólo que lo que es *uno* desde un punto de vista, puede ser múltiple desde otro. Por ejemplo, lo que es uno en esencia, puede ser dividido según sus atributos; lo que es uno en cuanto al sujeto, puede ser múltiple en accidentes; lo que es uno en acto, puede ser múltiple en potencia; lo que es uno en su todo, puede ser múltiple en cuanto a sus partes. En todos estos casos, se dirá que la cosa es una *simpliciter;* que es múltiple solamente en determinado aspecto *(secundum quid)*. A la inversa, lo que es múltiple en sí puede ser uno en la idea

(1) In X *Metaph.*, lect. III, *in fine;* In I *Sent.*, dist. XXIV, q. I, art. 3, *circa medium.*

(2) *Ibid.*, y *Quod.*, VI, art. 1, *init.;* II *C. Genes*, c. XCVI.

que de ello se tenga; lo que es múltiple una vez realizado, puede ser uno en su causa; lo que es múltiple en número, puede ser uno en especie, y en este caso se dirá que tiene multiplicidad absolutamente hablando *(simpliciter)* y que tiene unidad en un determinado aspecto. Pero en estos mismos casos se dirá que la cosa de que hablamos es ser solamente encarada en ese aspecto, y en realidad *no-ser;* pues no tiene verdadera existencia lo que existe solamente en la razón; no se existe verdaderamente cuando se encuentra a sí mismo únicamente en sus causas, y no se atribuye la existencia a la especie *una,* fuera de sus individuos. Se ve pues que en todos los casos, estas dos nociones se siguen. El ser no es dividido por lo uno y lo múltiple, a no ser hablando de unidad absoluta y de multiplicidad relativa. Si se tratase de multiplicidad absoluta, saldríamos del ser, no se le dividiría; o, si se quiere, se caería en un ser *relativo* que sería en realidad un *no-ser.* De donde, nuevamente, la misma conclusión obtenida por esta contra-prueba: El ser y lo uno son plenamente idénticos ([1]).

Un corolario de esta tesis es que todo lo que depende de otro en su existencia, depende también de él en su unidad. Así el *accidente,* injertado en la sustancia que le presta su ser, será uno o múltiple según la unidad o la multiplicidad del sujeto en que se sostiene ([2]). Así el efecto, que depende de su causa en cuanto a su existencia, también dependerá en cuanto a su unidad. Se deducirá que el efecto del azar, no teniendo causa propia determinada que lo produzca, no tendrá tampoco unidad y no será propiamente hablando un ser ([3]). Todavía se concluirá que siendo el mundo el efecto de una causa *una* obrando por inteligencia, debe ser él mismo *uno,* a saber: de una unidad de orden ([4]).

([1]) I pars. q. XI, art. 1 y 2, *cum arg.;* q. XXX, art. 3, *cum arg.;* q. IX, *De Pot.,* art. 7.

([2]) Cf. *infra,* cap. III, C.

([3]) Cf. *infra,* t. II, l. IV, cap. III.

([4]) Cf. *infra,* l. III, cap. II, A.

Así también dependiendo el alma humana de la materia en su operación, pero no en su existencia, podrá conservar su unidad, aun destruída la de su cuerpo, y podrá ser llamada incorruptible o *indisoluble* (1).

Del mismo modo también, existiendo todo ser por su *forma* y tomando de ella su unidad, se deducirá que el compuesto *(mixto)*, que manifiesta su unidad por propiedades verdaderamente específicas, posee una *forma* propia, bajo la cual los componentes no se encuentran más que en estado virtual, *no en acto* (2). Se deducirá también que ciertos animales que tienen una forma múltiple en potencia, en razón de la simplicidad de las disposiciones requeridas por ella, serán los mismos múltiples en potencia: de aquí la escisiparidad. Los casos del mismo género se encuentran en gran número.

Otro corolario de la misma doctrina es que el grado de *participación del ser determina* el grado de participación de *la unidad, de tal suerte que el escalón más bajo conocido* por nosotros, la materia pura o *materia prima*, no tendrá por sí misma ninguna unidad, sino que será por el contrario el asiento de la multiplicidad pura, fuente de la división homogénea, de todas la más burda, puesto que divide sin provecho para el ser y camina más bien hacia la nada por el desmenuzamiento de su supuesto, mientras que la división por *formas opuestas* multiplica, en su desenvolvimiento, la riqueza del ser. La multiplicidad transcendental ocupará el término medio entre la forma inferior de la multiplicidad y la unidad pura. Esa multiplicidad considerará como imperfección que cada uno de sus términos, no siendo en sí mismo su ser, puesto que del ser no realiza más que una *forma*, dará lugar a otras manifestaciones *complementarias*, que serán, con respecto a ella, verdaderos *límites*. La unidad pura será realizada por el *Ser primero*, el cual, siendo plenamente ser, y no teniendo *esencia* que lo limite, contendrá en sí mismo todo lo que los otros seres exte-

(1) Cf. *infra*, t. II, l. V, cap. IV, A y B.
(2) Cf. *infra*, t. II, l. IV, cap. I, Ab.

riorizan bajo múltiples formas, y será por lo tanto plenamente uno, o por mejor decir: el *Uno*.

Por otra parte las cosas, no solamente en cuanto a su positividad, acatarán la ley de lo uno y de lo múltiple proporcionalmente a su ser, sino también igualmente en cuanto a la evolución que las mide. Los seres materiales, sometidos al cambio de su misma sustancia, no poseen en bloque la parte de ser que les está atribuída: ellos la persiguen, si se puede hablar de esta manera, con un afán permanente, y a medida que la alcanzan, la pierden: su vida es una perpetua muerte. De ello se sigue que su duración será una multiplicidad real, y por añadidura una multiplicidad indefinida, como el movimiento y la materia indefinidamente divisibles.

Así pues se da una vez más la multiplicidad en el estado perfecto y el mínimo de unidad que se puede suponer (1). Las cosas inmateriales, en cuanto tales al menos, al no evolucionar según su substancia, no gozarán por ellas mismas de *duración*, a menos que se tome esta palabra en un sentido amplio, negativo con relación a otro, en cuyo caso se llamará esta medida de duración *aevum*, para significar su inmovilidad permanente. Se tendrá pues así la unidad fundamental, y solamente porque, poseyendo a la vez todo *su* ser, no poseen sin embargo todo el ser, los seres *eviternos (aeviterna)* estarán sometidos a la evolución, y bajo este punto, a una duración múltiple. Esta multiplicidad, relativa a *sus potencias*, que la indigencia de lo de dentro lanza hacia afuera en persecución del ser asimilable, ocupará el término. medio entre la multiplicidad temporal y la inmovilidad divina. En fin el *Ser primero*, no teniendo nada que adquirir, puesto que posee la plenitud no solamente de *su* ser, sino del *Ser*, no estará sometido de ninguna manera a evolución, y si se le quiere aplicar todavía la idea de duración, por analogía sacada de sus criaturas, se deberá decir que esta duración

(1) Cf. *infra*, l. II, cap. III.

es indivisible, plenamente *una,* lo que llamamos y será la *eternidad* ([1]).

Hemos afirmado que la unidad transcendental es distinta, en sí misma, de la unidad origen del número. Sin embargo, las dos no carecen de relación. Caracteriza a la primera, solamente la *indivisión:* de ahí su aplicación a todos los géneros. Caracteriza a la segunda la noción de *medida;* pero de medida *homogénea,* puesto que no es medida real lo que no es homogéneo de lo medido: de ahí su aplicación solamente a la cantidad, pues la multiplicidad homogénea no se encuentra más que donde se encuentra la materia, cuya propiedad primerísima es la cantidad ([2]). Pero lo mismo que la unidad, que es por sí misma medida del *número,* se aplica en segundo término a las medidas espaciales, temporales o cinéticas, en cuanto el continuo está ahí incluído y es un número en potencia, así, aunque esta vez por analogía solamente *(per quamdam similitudinem),* podrá atribuirse a la unidad transcendental el papel de medida y esto no solamente en el género cantidad, sino también en todos los géneros ([3]). Es claro, en efecto, que el número implica la idea de medida, y por ello se podrá aplicar esa noción a todo lo mensurable, en cuanto sea mensurable; y todas las cosas son mensurables según que de cerca o de lejos participen de la cantidad y por consecuencia de la divisibilidad. Ahora bien, la multitud transcendental nace de la oposición de las *formas* en que se divide el ser, y aunque no se dé aquí una división propiamente dicha, ya que el ser no es homogéneo y que ni aun es un género, es sin embargo una división de cierta especie, y por analogía podemos decir que las formas que ella divide componen un número. Hay que advertir con cuidado que el número de este modo producido es abstracción pura, que lo dividido es también un abstracto, puesto que sólo nuestro espíritu aprehende la unidad del ser y puesto que no podría haber

([1]) Cf. *infra,* loc. cit. últ.
([2]) Cf. *infra,* cap. III, D.
([3]) In V *Met.,* lecc. VIII, med.; lib. X, lecc. II.

realmente medida común entre cosas que la comunidad de materia no une. El número predicamental por el contrario, es una realidad de la naturaleza ([1]). El tomismo marca la diferencia entre estos dos casos reservando más frecuentemente la palabra *número* a la pluralidad material y la palabra *multitud* a la pluralidad transcendental. A la primera se aplica todo el trabajo de las matemáticas; si de ello se aprovecha la segunda indirectamente, es por analogía, en tanto que la división nacida de la oposición de las formas sigue la misma ley que la división cuantitativa, y que las multiplicidades resultantes son pues proporcionales ([2]).

B. La Verdad

La idea más general de la verdad es ésta: Aquello hacia lo que tiende la inteligencia *(in quod tendit intellectus)*. Ahora bien, la tendencia de que hablamos no consiste en un movimiento centrífugo, como el del apetito tendiente al bien; sino en un movimiento centrípeto, recogiéndose el espíritu en su centro para tomar contacto con lo de afuera, introducido en él por los sentidos. Por esto decíamos más arriba que el *bien*, término del movimiento del apetito, se encuentra propiamente en las cosas, mientras que lo verdadero, término del movimiento de la inteligencia, tiene su asiento propiamente en ésta.

Sin embargo, lo mismo que el bien que reside en las cosas califica al apetito que a él se refiere del mismo modo lo verdadero, que reside en la inteligencia, califica las cosas mismas en cuanto ellas se refieren a nosotros. Sabemos, a decir verdad, que la relación de las cosas con nosotros no es nada que exista en ellas. De esta relación nosotros somos el sujeto. La filosofía de Santo Tomás es realista en cuanto concibe todas las cosas como viviendo de su propia vida y considera como accidental a su ser que sea o no conocido por nosotros. No por eso se dirá con menos razón, pen-

(1) Cf. *infra*, cap. III, F.

(2) "Species multitudinis sunt secundum species numerorum." Ia pars, q. VII, art. 4.

sando en las relaciones ideales que nosotros mantenemos con las cosas, que estas últimas son verdaderas, en cuanto se conformen a la idea que de ellas nos hemos formado. Como si se dice de un hombre: Es un verdadero hombre, para expresar que el individuo así calificado responde plenamente a la idea que de "hombre" nos hemos formado.

Toda una filosofía de la verdad y toda una estética podrá ya surgir de este punto de vista. Pero, aun hay más. Si es accidental a las cosas mantener relaciones con *nuestra* inteligencia, no siendo ésta respecto de ellas causa, ni regla, ni nada de lo que pueda establecer una relación real, no *acontece lo mismo si hablamos de la inteligencia creadora.* El conocimiento que Dios tiene de las cosas no le viene de las mismas: Son las cosas las que se derivan del conocimiento que Dios tiene de ellas *(Scientia Dei est causa rerum)*. Así la casa procede de las concepciones del arquitecto, y la mirada interior del artista juzga su obra después de haberla creado, bien lejos de recibir de ella ninguna luz. Toda cosa está pues ligada a la inteligencia divina como a su fuente; de ella depende *esencialmente*, aquí se halla su norma primera. Sólo indirectamente ya que nuestra inteligencia es un reflejo de la inteligencia creatriz, la verdad de las cosas es relativa a nosotros de quienes depende en cierto modo. Así Aristóteles decía que el sabio es la medida del bien y que a él le pertenece el reino; así Santo Tomás dirá de Cristo Hombre que es "quasi quaedam lex et justitia animata [1]".

Mas el juicio principal que formamos sobre una cosa no debe fundarse sobre lo indirecto y lo secundario, ni tampoco sobre lo accidental. y puesto que es accidental a las cosas el ser juzgadas por nosotros en su verdad, puesto que sólo indirectamente y por participación somos de ellas jueces, la verdad transcendental consistirá primeramente y propiamente hablando en el ser mismo de las cosas en cuanto conforme a la inteligencia creatriz [2].

(1) Ia pars, q. LIX, art. 2, ad. 1.
(2) Ia pars, q. XVI, art. 1.

De aquí las definiciones célebres de la verdad en la Escuela; la de San Agustín: "La verdad es la perfecta semejanza de cada cosa con su principio"; la de San Anselmo: "La verdad es una rectitud comprobada por el espíritu"; la de Avicena: "La verdad de cada cosa consiste en la propiedad de su ser tal cual le ha sido atribuído". En cuanto a la de Isaac, que a Santo Tomás parece agradarle sobre todas las otras: "La verdad es la adecuación de las cosas y de la inteligencia (adaequatio rei et intellectus)", es una definición de doble sentido. Ella significa la verdad en nosotros o la verdad transcendental, conforme la palabra inteligencia comprenda *nuestra* inteligencia o la inteligencia creatriz. "Constituída entre estos intelectos, la cosa natural se dice verdadera según su adecuación a uno y a otro (1)". Fué seguramente la brevedad y la generalidad lo que sedujo el genio de Santo Tomás y lo que hizo que, después de él y por él, tuviese éxito esta famosa fórmula (2).

Se ve asaz bien que esta concepción de lo verdadero nos recuerda la doctrina de las *Ideas* y nos acerca al platonismo. De hecho, Santo Tomás hace suya esta sentencia de San Agustín: "La doctrina de las ideas es tan fecunda que sin comprenderla nadie puede llegar a ser sabio (3)". Si Aristóteles no la ha desarrollado es, si hemos de darle crédito, por espíritu de reacción contra abusos evidentes, y porque las *Ideas*, según Platón, llegan a constituir algo *en sí*, es decir una especie de mundo intermediario, inútil *doble* de éste (4).

En otros términos, Platón, habiendo encontrado el medio, por su análisis dialéctico, de despejar las condiciones generales de existencia, sobrepasó los límites y tomó estas condiciones por constitutivos formales, como si el mundo estu-

(1) Q. I, *De verit.*, art. 2.
(2) I[a] pars, q. XVI, art. 1; q. *De verit.*, 1, 2 et 3; In I *Sent.*, dist. XIX, q. V.
(3) I[a] pars, q. XV, art. 1.
(4) I[a] pars, q. XV, art. 1, ad. 1[m].

viese formado de ellas y como si encontrase allí su propia realidad, en vez de subsistir en sí mismo. Contra esta confusión Aristóteles se levantó con energía; pero el Estagirita no menos que Platón colocó, según Santo Tomás, en Dios las razones de todas las cosas *(rationes omnium rerum)* (1), dando así satisfacción a las preocupaciones platónicas, cuyo esfuerzo consistió en fundar la verdad.

Sea lo que sea, él afirma las *ideas* y prueba su necesidad de la siguiente manera. "Se entiende por idea la forma de las cosas, que existe fuera de las mismas cosas. Ahora bien, una tal *forma* puede ser llamada a desempeñar un doble papel: el papel de *ejemplar* y el papel de *principio de conocimiento*, según que la *forma* de lo conocido esté en el conocedor. Ahora bien, desde este doble punto de vista las *ideas* son necesarias. En todas las cosas, en efecto, que no nacen al azar es necesario que la forma de lo engendrado sea el fin de la acción que lo engendra. Ahora bien, el agente no podría obrar con miras a la forma, si no la llevase en sí mismo de cierta manera. Pero esto puede tener lugar de dos maneras. Ciertos agentes poseen la forma de lo engendrado según su ser natural *(secundum esse naturale)*: éste es el caso de todos los agentes materiales. Otros poseen la forma de lo engendrado inteligiblemente *(secundum esse intelligibile)*: éste es el caso de los agentes inteligentes... Si, pues, el mundo no es obra de la casualidad, sino que procede de Dios y si Dios obra inteligentemente, es necesario admitir en el espíritu divino una *forma* a semejanza de la cual sea hecho el mundo, y en esto consiste la noción de *idea* (2)".

Está fuera de duda que a primera vista una teoría tal asemeja encerrar un cierto antropomorfismo, y por añadidura ese "intelectualismo" al que se hace tan fuerte oposición en nuestros días.

(1) *In Joan.*, lect. I, *in fine;* In I *Sent.*, dist. XXXVI, q. II, art. 1; ad lum. Cf. *infra*, l. II, cap. III, Ka, b; c.

(2) I pars, q. XV, art. I. Cf. q. III, *De verit.*, art. 1.

Existe intelectualismo en que se admiten, al parecer, como *reales*, "fuera de las cosas mismas", los cuadros en que nuestro espíritu encierra lo real para comprenderlo. Los *géneros* y las *especies* son aquí más que un esquema, más que un *momento* de lo real, más que un hecho: son un derecho eterno e inmutable. No se les coloca *a parte rei;* pero hecha esta concesión al espíritu positivo, se sostiene que en el espíritu divino, al menos, aquéllos subsisten; que tienen en él su positividad y en cierto modo su *distinción*, porque, aun confundiéndose por su ser *(secundum esse)* con la esencia divina, constituyen sin embargo *rationes distinctae* que la simple mirada de Dios abarca sin confundirlas. La prueba de que esto es así, nos lo manifiesta la dificultad en el caso de los híbridos, que parecen no pertenecer a ninguna especie, o a dos, de suerte que se encuentra uno embarazado para determinar a qué *idea* éstos corresponden. Lo mismo, entre los *accidentes* individuales, se distinguen aquellos que pertenecen invariablemente, *inseparablemente* al sujeto, y aquellos que se le añaden por una combinación fuera de lo normal. De los primeros no existe una *idea* especial: ellos integran la idea del ser en cuestión. De los segundos existe una idea, puesto que se añaden al sujeto colocado en la realidad "como las pinturas u otras cosas de este género se añaden a la casa y constituyen su *forma*".

Se ve cómo el plan del mundo así compuesto difiere del que trazan, muy a menudo, los filósofos modernos. El primero parece dibujado por Miguel Ángel, con trazos gruesos y duros; el segundo se asemeja a las pinturas de Carriere, que emergen con dificultad entre la niebla, preparadas a zambullirse de nuevo en ella.

De manera manifiesta, la concepción tomista, aun auténticamente comprendida, constituye un acto de fe para nuestro espíritu que la mayoría de nuestros contemporáneos encontrarán excesivo, en cuanto nuestros esquemas intelectuales, en vez de ser contemplados, al máximo, como simplemente *fundados* en la naturaleza, son erigidos en absolutos, y llegamos a ser en cierto modo la "medida de

las cosas". Se dice sin duda que lo somos *por Dios*, pero, ¿acaso esto no sucede después de haber prestado a Dios lo que nosotros debemos tomar de él, y después de haberlo hecho intelectualmente a nuestra imagen?

No hay que confundirse sin embargo: profundizando en la doctrina se advierte el correctivo al lado del aparente abuso.

Desde luego, las *ideas* de Dios, son idénticas a su esencia; su realidad es únicamente la que conviene a virtualidades, a *respectos, y se admite cómo doctrina general* que estos *respectos no responden, en tanto son distintos realmente* los unos de los otros, más que a nuestra manera deficiente de concebir. Ellos expresan en sí mismos el conocimiento que Dios tiene de las cosas que Él quiere hacer, en tanto que esas cosas están en relaciones diversas con la esencia única participada que es en el fondo su común idea. Y solamente en cuanto que son deficientes en relación a este modelo primero, y deficientes cada una a su manera, las criaturas, llegadas a ser múltiples por esta participación desmenuzada, dan lugar, con respecto a la esencia creatriz, a proporciones diversas, cuyo conocimiento eminente en Dios, se llama, humanamente hablando, la *idea* de cada una. La pluralidad se da, pues, aquí únicamente de parte de las criaturas; ella no tiene cabida en la causa ejemplar, que, como tal, permanece perfectamente una en sí, a tal punto que Santo Tomás podrá decir: La verdad transcendental es una, siendo cada cosa *verdadera* por su relación a una sola y única verdad primera (1).

Tampoco la pluralidad se encuentra en el conocimiento activo de Dios, cuyo acto es idéntico a su ser (2). Lo que se quiere decir cuando atribuímos a Dios *ideas*, es que la multiplicidad que se encuentra en las criaturas es cosa preordinada de Dios, y así conocida como tal, sin que sea necesario por ello traspasar la multiplicidad al mismo Dios.

(1) I pars, q. XVI, art. 6.
(2) Cf. *infra*, l. II, cap. III, R.

Así pues, por este lado, no existe ningún vestigio de antropomorfismo. Dios permanece, según Santo Tomás como según Aristóteles, el Pensamiento del Pensamiento, Aquél en quien lo inteligible y el intelecto en acto se confunden (1).

En cuanto al *intelectualismo* señalado anteriormente, es necesario ponerse en guardia para no concebirle, y criticarle, de una manera tan infantil que probaría simplemente la puerilidad de la crítica. Esta *forma* de las cosas que se dice subsiste en estado ejemplar en la inteligencia creatriz, no es la esencia lógica, tal cual la expresan nuestras definiciones, fórmulas exangües donde lo real no tiene más que una pálida existencia, reducido al mínimo de substancia. Es desde luego y sobre todo la esencia concebida como una idea de la naturaleza de virtualidades infinitas, cuya abundancia total desafía al conocimiento. Es en segundo lugar, y propiamente hablando esta vez, la esencia *real*, la esencia *individualizada*, la *propria ratio subiecti*, encarada en su unidad de fondo; pero tomando aquí "*unidad*" en sentido transcendental, en tanto que lo *uno* es idéntico al ser, no en un sentido abstracto, a ejemplo de un concepto vacío.

En ningún caso existe pues intelectualismo en el sentido estrecho que la objeción supone.

El intelectualismo tomista es muy otra cosa que esta deifi-

(1) Deus per intellectum omnia operans, omnia ad similitudinem essentiae suae producit; unde essentia sua est idea rerum; non quidem ut essentia, sed ut intellecta. Res autem creatae non perfecte imitantur divinam essentiam; unde essentia non accipitur *absolute* ab intellectu divino ut idea rerum sed cum proportione creaturae fiendae ad ipsam divinam essentiam, secundum quod deficit ab ea vel imitatur eam. Diversae autem res diversimode ipsam imitantur, et unaquaeque secundum proprium modum suum, cum unicuique sit proprium esse distinctum ab altera; et ideo ipsa divina essentia, cointellectis diversis proportionibus rerum ad eam est idea uniuscuiusque rei. Unde cum sint diversae rerum proportiones, necesse est esse plures ideas, et est quidem una omnium ex parte essentiae, sed pluralitas invenitur ex parte diversarum proportionum creaturarum ad ipsam (q. III, *De Ver.*, art. 2) Cf. 1, C. Gentes, c. LIV; et passim.

cación de lo abstracto: es la deificación de lo real, añadiendo que lo real, precisamente en cuanto divino, tiene una relación esencial con el conocimiento. Lo real, en cuanto real es inteligible, puesto que procede de la Realidad suprema que es el supremo Inteligible *(In principio erat Verbum)*. La inteligencia en cuanto inteligencia es divina también *(Signatum est super nos lumen vultus tui Domine)*. Ella tiene pues derecho sobre toda realidad; ella la iguala, y en el sentido más elevado de estas palabras, la inteligencia como tal y lo inteligible como tal se confunden y se encontrarán idénticos.

No hay duda que esta elevada concepción tendrá en su contra a más de un pensador notable. Un Descartes, aunque intelectualista a su manera, no la rubricará. Algunos Padres de la misma Iglesia se resistirán, soñando, bajo el nombre de *orden divino*, en algo que sobrepase al intelectualismo, como éste sobrepasa a los sentidos, y los sentidos a las acciones químicas; o, si se quiere, como un espacio de cuatro dimensiones sería transcendente al nuestro y echaría por tierra las proposiciones denominadas axiomas. De aquí la afirmación de Descartes de que Dios puede hacer un círculo cuadrado. Santo Tomás no lo admite, y, afirmando tan netamente como cualquiera la transcendencia divina (1), lo explica en un sentido que deja intacto su intelectualismo superior. Para él el orden de intelectualidad es el orden divino mismo, pues *Dios es espíritu*, y de ahí se sigue que la inteligencia es la facultad del que es *en sí;* que lo que es inteligencia en la medida en que es inteligencia (hay en esto infinitos grados) alcanza al ser, y que no hay ningún orden sedicente superior, con respecto al cual las leyes del ser, tal cual la inteligencia las reconoce, puedan encontrarse en falta.

Tal es el elevado intelectualismo tomista, cuya esencia tendremos ocasión de advertir más de una vez. Pero su carácter transcendental le condena evidentemente a perpe-

(1) Cf. *infra*, l. II, cap. III, B. y C.

tuas correcciones según las materias en que se aplique. En teodicea veremos su aplicación integral. En psicología sucederá de otro modo, ya que el hombre no posee la inteligencia más que de una manera deficiente y oscura, por participación lejana. Como consecuencia de esto se sigue la condenación necesaria, más enérgica de parte de Santo Tomás que de cualquier otro autor, de lo que yo llamaría intelectualismo de lo abstracto; puesto que si lo inteligible es lo real, lo abstracto no es sino una sombra, y si esta sombra proveniente de lo real nos dice algo de él, ella no sabría igualarnos a lo real y hacer de nuestra ciencia un cancerbero del ser.

En nuestras definiciones por género y diferencia, nosotros buscamos detenidamente el expresar lo real, y lo real es lo que parcialmente se cree introducir en esos cuadros, pero desde luego se sabe que *cazar* la definición *(venare quod quid est)* es una operación que no se logra jamás plenamente, y que las *diferencias* que la integrarían, o por mejor decir la diferencia de fondo de donde proceden todas las otras nos es con mucha frecuencia inaccesible. *Multae differentiae rerum sunt nobis ignotae*, dice en repetidas ocasiones Santo Tomás (1). Advierte no menos frecuentemente que debido a la ignorancia acerca de la esencia de los seres, nos sentimos obligados a clasificarlos y a nombrarlos según los *accidentes*. Se echa de ver suficientemente que a sus ojos, nuestros esquemas de conocimiento no tienen más que un valor relativo.

Aun más, aunque fuera conocida la *diferencia*, no por eso es *penetrada*, y no se piense por tanto que poseemos el fondo de las cosas. No se hace nadie la ilusión de creer que la idea de *animal racional* expresa toda la realidad de "hombre", y que bastará a un "demiurgo" el estar en posesión de esta idea y de una materia para elevar hacia el cielo la cabeza de la *caña pensante*. De buen grado, lo mismo que Aristóteles, Santo Tomás coloca puntos suspensivos después de las definiciones, para indicar lo que lo real

(1) Ia pars, q. XXIX, art. 1, ad 3m; q. IV, *De Verit.;* art. 1, 8m; q. X, art. 1, ad 6m; II *Sent.*, dist. III, q. I art. 6; y *saepe alibi.*

contiene, fuera de ellas, de inexpresado e inexpresable. *Animal rationale bipes*... ([1]).

A fortiori la crítica deberá dar marcha atrás, si considera que las ideas tomistas no coinciden de manera alguna, así como lo hemos dicho, con los *géneros* y las *especies*. Ya Platón no admitía ideas para los géneros, no viendo en ellos más que puros abstractos. Si las admitía para las especies, o por mejor decir, si realizaba las especies, es que el individuo para él era nada más que una sombra, encontrándose la materia sutilizada, en su filosofía, hasta el punto de que parece *se confunde con el espacio, y si se quería salvar la ciencia,* habría que *encontrarle otro objeto* ([2]). *Para Santo Tomás* la cuestión cambia de aspecto. El individuo es para él lo real; la materia *es* (existe), y ella existe *por Dios;* las especies no son nada: son límites, planes o cuadros, y a decir verdad esos planes tienen un valor, aun para Dios, porque expresan de manera verídica las grandes líneas del plan del creador; pero no son ellos, propiamente hablando, la *idea* de los seres. La idea de una cosa, particularmente si pretende ser creatriz, debe evidentemente expresar todo lo que existe en la cosa misma, en tanto que ella es un *determinado ser*, y puesto que el ser es individuo, no especie, su *propria ratio*, su *idea*, será por lo tanto individual, y lejos de ser un marco vacío, ella poseerá todo lo que es necesario para que, mediante la intervención de la voluntad divina, la realidad la reciba y la realice ([3]).

([1]) In rebus enim sensibilibus etiam ipsae differentiae essentiales nobis ignotae sunt; unde significantur per differentias accidentales quae ex essentialibus oriuntur sicut causa significatur per suum effectum, sicut bipes ponitur differentia hominis. Accidentia autem propria substantiarum immaterialium nobis ignota sunt; unde differentiae earum nec per se nec per accidentales differentias nobis significari possunt. *(De Ente et Essentia,* cap. VI, *med.)*

([2]) *De Substantiis separatis,* h. I.

([3]) Si loquamur de idea *proprie,* secundum quod est rei eo modo quo est in esse producibilis, sic una idea respondent singulari, speciei et generi, eo quod Socrates, homo et animal non distinguuntur secundum esse. Si autem accipiamus ideam communiter pro similitu-

Quién no ve ahora a qué distancia se encuentra tal filosofía de la verdad, en relación al conceptualismo trivial, *nocionalismo* que se le atribuye de ordinario. El nocionalismo sería la filosofía de Taine en la que la idea creatriz es "axioma"; en la que el ser todo entero es concebido como un ajuste de proposiciones eternales en vista de las cuales nuestro espíritu "se dobla" a causa de su mole, pero que una a una él podría alcanzarlas. La ironía de Pascal con respecto al filósofo: "Él me tomaría por una proposición", encaja aquí plenamente. El ser se reduce al estado lógico. Pero Santo Tomás navega en sentido contrario. Propone, al comienzo, el ser, y le llama *inteligible* en sí; pero inteligible solamente, lo que no quiere decir *concebible*. Lo concebible no es más que una especie deficiente de inteligible, y hay entre uno y otro tal distancia que se puede escribir con todo rigor: cuanto una cosa es más inteligible, tanto es menos concebible. La prueba es que Dios, el supremo ser inteligible, no es concebible en absoluto.

Así pues, el ser, inteligible en sí, no es *concebible* sino de parte de espíritus deficientes, que no pueden penetrar en sus arcanos.

Nosotros revoloteamos en torno a la superficie del ser; pero no penetramos en él. Nosotros *componemos y dividimos* por medio de nuestro espíritu, para tratar de darnos cuenta, en nuestros juicios, de lo que es; pero *lo que es*, por más que entra a formar parte de nuestras proposiciones y constituye nuestra ciencia, no es el ser, es su reflejo empequeñecido.

La intuición pura del ser se nos escapa; le *concebimos*, pero no le *percibimos*. Que no se pretenda pues, dirá un tomista, que nuestra filosofía perjudique al ser en provecho del concepto. Éste, a nuestros ojos, no es más que una sombra. La intelectualidad plenamente desarrollada le aventaja y le ignora, y con él a todas sus combinaciones: axiomas, principios, proposiciones, leyes. Todo esto tiende a la intro-

dine vel ratione, sic, cum diversa sit consideratio Socratis ut Socrates est, et ut homo et ut est animal, respondebunt ei plures ideae vel similitudines (q. IV, *De Verit.*, art. 8, ad 2m).

ducción del espacio y del tiempo en aquello que, de sí, escapa al espacio y al tiempo. Todo esto es *discurso* y por lo tanto parcialmente es materia. Ahora bien, si nosotros somos intelectualistas, es soñando en un intelectualismo verdadero. Solamente mirando a éste decimos: *lo inteligible es igual a lo real* (ens et verum convertuntur).

A decir verdad, resta que en esta filosofía, las definiciones por *género* y *diferencia* y como consecuencia los juicios y la ciencia se consideran como teniendo un valor *ontológico*, no solamente un valor de búsqueda y de pensamiento, un valor *práctico*, como acontece en ciertas filosofías modernas. Esas definiciones afirman o contribuyen a afirmar una *esencia general*, que, representando un aspecto auténtico del plan creador es bajo este aspecto la norma de verdad de los individuos, lo mismo que la *propria ratio* de cada individuo es su norma de verdad con relación a su evolución ulterior ([1]). Si a esto se llama *intelectualismo*, la filosofía tomista es intelectualista. Para ponerle una mácula, será necesario previamente establecer la superioridad de las concepciones adversas: *hic labor, hoc opus.*

Pero si, desde otro punto de vista se notaba en la filosofía tomista una tendencia a exagerar el papel lógico de las ideas, a acordar a los cuadros ideales extraídos de la realidad más valor del que tienen para definirla verdaderamente en sí misma, acaso habría que conceder que esta crítica fuera justa. El sentimiento de la naturaleza y de sus riquezas insondables no penetra sino por grados en el espíritu humano. En la embriaguez del descubrimiento siempre se siente uno forzado a exagerar la importancia de aquello que acabamos de conquistar. Los Griegos, y a su ejemplo la edad media, estuvieron tan imbuídos de lógica y tan escasos de experiencia que algunas veces la primera ocupó el puesto que correspondía a la segunda. Al principio se estaba sobre aviso; pero de hecho se debía

([1]) Toda la moral tomista está fundada en esta doble consideración. Cf. *infra*, t. II, l. VI, cap. IV, Aa.

seguir la pendiente. Tanto mejor se seguía la pendiente, cuanto el espíritu teológico relegaba en lontananza las búsquedas relativas al *ser móvil* y cuanto la mirada puesta en alto tendía a atribuir a las humanas inteligencias las condiciones, tan netamente diferenciadas sin embargo, del espíritu puro. Por estas razones y por otras más, los abusos, de los que no se defendieron del todo los más grandes hombres, llegaron a ser en ciertos tiempos como la ley de los discípulos. Adquirir y desenvolver siempre más el sentimiento de lo real, de sus arcanos, y en cierto grado, de sus misterios, ése es uno de los progresos que el tomismo deberá realizar para cumplir las promesas que hacen en su nombre los que creen en su porvenir y en su virtud regeneratriz.

Sea como sea, el fondo de la doctrina de las *ideas* es inatacable. So pena de caer del todo en el agnosticismo, hay que conceder que nuestros análisis de lo real, aunque se les suponga inadecuados y aunque se les quiera considerar como fuente primera de la acción, están fundados en la naturaleza; y si están fundados en la naturaleza, es necesario que de alguna forma la *naturaleza naturante* los contenga. De esto a las Ideas no hay ni un paso, ya que la naturaleza naturante no es una potencia ciega, un *nisus* o una voluntad sin fin determinado.

Esta doctrina de la verdad se precisará y contorneará más cuando abordemos los problemas relativos a Dios y al conocimiento. Se aclara ya cuando Santo Tomás, escudado con sus principios, responde a la cuestión famosa llamada de las *verdades eternas.*

¿Es eterna la verdad? Es ésta una cuestión que el platonismo agustiniano ponía sobre el tapete, en la edad media, con un ardor al que el pensamiento de Santo Tomás no podía permanecer ajeno. "No hay nada más eterno que la ley del círculo, había dicho San Agustín; nada más eterno que esto: dos y tres son cinco" (1). "Destruíd las cosas verdaderas, pero la verdad permanece" añadía San Anselmo (2). ¿No afirmamos con razón que los universales son

(1) Ia pars, q. XVI, art. 7, arg. 1.
(2) Q. I, *De Verit.*, art. 6, arg. 3.

ajenos al tiempo y al espacio? Ahora bien, ¿qué hay más universal que la verdad?, porque la verdad no tiene principio ni fin; lo que es verdadero hoy, ha sido siempre verdadero que lo sería y será siempre verdadero que ha sido. Y si se supusiese que la verdad haya comenzado o hubiese de perecer, siempre se daría *esto* que en el pasado o el futuro supuesto, no habría, no existiría verdad, y esto mismo sería una verdad, tan cierto es que la verdad es independiente de todo y que es eterna. *Sea que se afirme: la verdad tiene un comienzo y un fin, sea que se pretenda que no lo tenga; ningún principio, ni ningún fin la encierran* (1).

Estos razonamientos oscuros son esclarecidos por Santo Tomás con lucidez perfecta. La verdad no es un absoluto; es una proporción: la proporción del ser a la inteligencia. Si, pues, no hay inteligencia, no hay tampoco verdad; si no existe el ser, tampoco se dará la verdad; y la ficción de que la verdad se precede a sí misma, en cuanto futura, o sobrevive a sí propia, en cuanto pasada, no es más que una burda imaginación, si no se presupone por una parte un *sujeto* que pueda concebir la verdad y de otra un *objeto* que la fundamente.

A decir verdad, el objeto que es fundamento de la verdad no es necesario que exista *en acto;* porque la *potencia* es también *ser;* una cosa puede ser verdadera en lo futuro, a condición de que exista en sus causas, y por esto, si una causa eterna existe, la verdad de las cosas se dirá eterna en cuanto que está fundamentada en la potencia y en la voluntad creadoras. Siempre, sí, habrá que demostrar *primeramente* la existencia de esta causa; no se la podría inferir de la existencia de una verdad eterna, si no es invirtiendo el orden de las nociones y de los hechos (2).

En cuanto a imaginarse, como ciertos argumentos lo suponen, que puede existir una verdad fundándose en la *nada*, y calificándola por añadidura, como si la verdad misma

(1) S. Anselmo, *Monolog.*, c. XVII, *in fine.*

(2) Ia pars, q. XVI, art. 7, ad. 3.

fuese una cosa subsistente, sin gran trabajo se advierte lo que se debe pensar. Aunque se puede, en efecto, enunciar la negación del ser tanto como su afirmación, estos dos objetos del pensamiento no se conducen lo mismo con respecto a la verdad, porque no se conducen tampoco lo mismo con relación a la inteligencia, y es precisamente en la relación del objeto a la inteligencia en lo que la verdad consiste. El ser existe en sí mismo y puede servir para fundamentar cualquier cosa; pero el no-ser es una pura concepción de nuestro espíritu y no puede fundamentar nada en la naturaleza. Cuando, pues, se dice: Si la verdad no se da, es verdadero que la verdad no existe, esto puede servir de base para poner a un escéptico en contradicción consigo mismo y para demostrarle indirectamente que la vida del espíritu lleva la verdad en sí misma; pero esto nada ofrece al ser de necesario o de eterno, porque esta pretendida verdad en sí no tendría fundamento de ninguna especie [1].

De igual modo, en su esencia psicológica que es su esencia propia, es decir, en cuanto que, fundada en las cosas, ella reside sin embargo en la inteligencia, la verdad no es evidentemente más eterna que la inteligencia. Suponiendo, lo que es imposible, que existiera el ser y que no hubiera un espíritu para pensarlo, entenderlo, tampoco se daría la verdad, sino solamente base en que fundarla, hasta el día en que un espíritu llegase a existir [2]. Solamente por una ficción de la imaginación transportándonos a esas regiones hipotéticas, creemos poder decir todavía: Tal cosa es verdadera.

En la hipótesis, la cosa de la que se habla *sería*, suponiendo que fuese verdaderamente *ser;* pero no sería *verdadera.*

Aunque parezca imposible que se pueda concebir que una cosa exista, sin concebir al mismo tiempo que sea verdadera, es necesario sin embargo aceptar las consecuencias

(1) Ia pars, q. XVI, art. 7, ad 4; q. I, *De Verit.*, art. 5; ad 2.
(2) Ia pars, q. XVI, art. 7, corp.

de lo que se afirma. Supuesto ausente todo espíritu, no hay que suponer luego subrepticiamente su presencia. Lo que se nos impone como *condición* de pensamiento no se impone, por esto, como *objeto* del pensamiento, y podemos pues enunciar o concebir al ser sin enunciar al mismo tiempo lo verdadero (1).

Los seres son *ser*, y las relaciones entre sí son *relación:* el todo no es *verdad* sino en relación a nosotros o a alguna otra inteligencia. Si pues nosotros fuésemos los únicos espíritus, no siendo eternos, no habría verdad eterna. La "ley del círculo" y todas las otras en cuanto tales, se convertirían en puros *posibles*, y estos *universales* no teniendo actualmente subsistencia más que en nosotros, se deducirían, sin nosotros a su eternidad negativa.

Estas cosas, se dice, se "abstraen del tiempo y del espacio"; pero esto quiere decir simplemente que *nosotros* las abstraemos de aquéllos; ¿y cómo llegaría a realizarse esta abstracción si no interviniera ningún espíritu? (2).

Por lo mismo todavía, la verdad transcendental que consiste en la conformidad de cada cosa con su tipo ideal, no puede sobrevivir tampoco a la ruina de las inteligencias. Si no existe Inteligencia primera, no existirá tampoco regla primera, y por consecuencia ni regla derivada y nuestra concepción de la verdad ideal de las cosas podrá ser muy bien *utilitaria;* pero como ley de los seres, no tendrá ningún valor. Tampoco existirá, en este caso, verdad en absoluto, en el sentido como lo entendemos; y con mayor razón tampoco se dará verdad eterna.

Pero si por el contrario existe una Inteligencia eterna, entonces sí, por ello y en todos los sentidos de la expresión, se dará una verdad eterna. Pero se ve netamente que estamos aquí todavía en el problema previo. Partir de la existencia *en sí* de una verdad eterna y pretender de ahí probar la existencia de Dios no será pues más que un señuelo.

(1) Q. I, *De Verit.*, art. 5, ad 5.
(2) Iª pars, q. XVI, art. 7, ad 2.

Aquellos que lo han ensayado han podido demostrarlo *ad hominem;* pero no se les podrá seguir muy lejos ni situar su tesis en el terreno de lo absoluto.

C. El Bien

El tercer atributo del ser que hemos advertido se distingue del segundo de la siguiente manera:

Un ser puede ser encarado de dos maneras: primeramente idealmente tomada en cuanto a su naturaleza; en segundo lugar en cuanto a la realidad que participa esta naturaleza. Si, pues, el ser tiene relación con nosotros como aquello que nos mide y nos perfecciona, esto puede realizarse de dos maneras; o bien nos perfecciona en cuanto que es *naturaleza (secundum rationem speciei)*, y entonces le consideramos bajo el aspecto de *verdadero;* o bien nos perfecciona en tanto es realidad y positividad natural *(secundum esse quod habet in rerum natura)*, y entonces se trata del *bien.* De este modo nosotros hemos dicho de lo verdadero que se encuentra ante todo y propiamente en nosotros *(verum est in mente)*, y del bien, por el contrario, que se encuentra en sí y nos llama hacia él *(bonum in rebus est; bonum habet rationem finis)* (1).

Hemos de mirar más de cerca esta noción fundamental.

El bien es *lo que todas las cosas desean*, ha dicho Aristóteles. Esta hermosa definición, sin cesar repetida por Santo Tomás, le sirve de base en todas sus teorías en esta materia (2). *Lo deseable* es el nombre propio del bien; encontrar las fuentes del deseo, es trabajar por definir el bien mismo. Ahora bien, ¿qué es lo que hace a una cosa ser deseable, sino su perfección? ¿No busca todo ser lo que, bajo uno u otro aspecto, le puede perfeccionar? Por otra parte, la perfección primera de cada cosa, es su *actualidad* misma *(In tantum est perfectum unumquodque in quantum est actu)*. El ser *posible* o en *potencia* no es, como tal, perfección de nada. En fin, *la actualidad*, en el sentido

(1) Q. XXI, *De Verit.*, art 1, fin.; Iª pars, q. XVI.

(2) Cf. Iª pars, q. V; q. XXI, *De Verit.*

más universal, es el ser. El ser transcendental antes de toda división en categorías o en otra cosa, es por consiguiente la substancia misma del bien (*bonum et ens convertuntur secundum supposita* (1), y volvemos a encontrar de este modo, por contraprueba, la identidad de la que habíamos partido para calificar al ser y notar los atributos. El bien es el ser en cuanto *apetecible*. En consecuencia, será rigurosamente cierto decir: Todo ser es bueno, con tal que se añada en seguida: Precisamente en tanto que *él* es ser (2). En el rango de las *privaciones* solamente se podrá encontrar el mal y a la ausencia total de bien podrá corresponder únicamente la nada.

Hay que subrayarlo por tanto: precisamente porque el ser y el bien coinciden, son iguales en generalidad y se dividen según divisiones paralelas. Si el ser se divide en *potencia* y en *acto*, como más tarde lo veremos (3), el bien tendrá también esta división, y la misma *materia pura* será buena, y la esperanza de un bien será también un bien, de suerte que el *no-ser* mismo participará en cierta manera del bien, a condición de no ser absoluto; sino de injertarse en el ser por medio de la potencia (4).

Esta última restricción corrige el error de los platónicos, quienes daban al bien una extensión más grande que al ser, so pretexto de que la potencia pura es un *no-ser*. Y era porque no distinguían, según lo expresa Aristóteles, la *materia* de la *privación*. Esta última es en efecto, puro *no-ser*; pero la materia es ya ser, siendo un devenir real, una potencialidad positiva (5).

Desde otro punto de vista, el no-ser puede ser considerado algunas veces como un bien; pero esto acaece solamente por una especie de rodeo, pues el análisis descubre que en este

(1) Iª pars. q. V, art. 1; q. XXI, *De Verit.*, art. 1 y 2.
(2) Iª pars. q. V, art. 3.
(3) Cf. *Infra*, c. III. A.
(4) Q. XXI, *De Verit.*, art. 2, ad 2m et ad 3m; Iª pars, q. V; art. 2, ad 3m.
(5) Iª pars. q. V, art. 2, ad Im.

caso es el ser lo que en esencia es lo real *apetecible*. Si por ejemplo cierto mal es insoportable y se mira, para escapar de él, hacia la región del no-ser, éste podrá aparecernos como deseable. Pero ¿por qué la supresión del mal es deseable sino porque este mal nos priva de un cierto bien cuya ausencia es insostenible? Solamente, pues, *por accidente*, y en razón del bien mismo el no-ser ha sido deseado; al ser es a quien se dirige en realidad el deseo y es, pues, él, siempre el *bien* ([1]).

De la coincidencia entre el ser y el bien; de que cada ser es bueno precisamente en cuanto es ser, se sigue que Platón haya sido víctima de una errónea imaginación cuando decía: Todas las cosas son buenas por participación del Bien, entendiendo por Bien algo *en sí*, una de las *Ideas*, la más general de todas, capaz de influir aun sobre el no-ser y sin la cual, ninguna cosa, aunque fuese *ser*, sería *buena*. Esta tesis se derrumba no solamente por la caída de las *ideas en sí*, derribadas con tanto poder por Aristóteles; sino también por esta advertencia cuya sólida base debía reconocer el mismo Platón, a saber: que la *participación* nada explicaría a no ser que la cosa participada se encontrase ella misma en las múltiples participantes, en lugar de diversificarse en cada uno de ellos según su naturaleza. Ahora bien, la bondad del hombre es ser hombre, y la del árbol ser árbol: no hay pues bondad *común (bonum non univoce dicitur de bonis)*. Aun en el sistema de las ideas, no hay que suponer, pues, un *Bien en sí* fuera de las *naturalezas*. Que si es Dios a quien llamamos Bien, siempre resulta que, al crear, ha hecho participar a las criaturas de su ser, y, por consiguiente, también de su bondad, y esta bondad participada será inherente a las cosas, como su ser, confundiéndose con este ser y calificándole solamente en cierto aspecto.

De este modo, el *Bien primero (bonitas prima)* podrá ser llamado ejemplar y causa efectiva de todo bien, y en este

([1]) Ia pars, q. V, art. 2, ad 3m.

sentido se podrá decir: Todas las cosas son buenas *por* la bondad de Dios. Pero decir que son buenas *de* la bondad de Dios, como si su ser fuese insuficiente para calificarlas como buenas, es no solamente confundir una abstracción con una esencia real, sino al mismo tiempo desconocer uno de los atributos esenciales de todo ser: siendo bueno el ser en razón misma de lo que es (1).

¿Será útil añadir, después de lo que antecede, que el bien implica la noción de fin? Puesto que es *lo que todas las cosas desean*, debe ser al mismo tiempo objeto de complacencia de parte de quien lo posee, y de búsqueda de parte de quien lo espera. Ahora bien, eso es lo que se llama *fin*. De aquí se seguirá que si se le atribuye al bien una causalidad –a lo que la opinión universal se inclina– no podrá ser otro género de causalidad sino el que pertenece al *fin:* el bien es esencialmente *causa final* (2).

Es necesario, pues, evitar el equívoco que pudiera derivarse de este adagio célebre: *Es propio de la naturaleza del bien difundirse (Bonum est diffusivum sui)*. La influencia de que se habla debe ser entonces entendida de tal modo que no indique una eficiencia, como si el bien obrase en cuanto propiamente es bien. El ser bueno obra, y su bondad se presupone sin duda a su acción, puesto que obra en cuanto es ser, y porque es ser, es bueno; sin embargo, cosa diferente es para él ser bueno, de obrar. En cuanto agente es *principio;* en cuanto bueno es *perfección y medida*. En cuanto agente comunica su *forma;* en cuanto bueno puede servir de fin y ser causa en este sentido, no solamente según su forma, sino según todo lo que es. La difusión del bien es, pues, más extensa que el campo de la eficiencia, y tampoco es del mismo orden (3).

Este género de *acción* es por otra parte el primero de todos, ya que el fin es la *causa de las cosas*. He aquí por

(1) Q. XXI, *De Verit.*, art. 4; Ia pars, a. VI, art. 4.
(2) Ia pars, q. V, art. 4; q. XX, *De Verit.*, art. 1 ad 4.
(3) Q. XXI, *De Verit.*, art. 1, ad 4.

qué Aristóteles había colocado en la cumbre de la creación el *Bien*, supremo deseable, que mueve sin ser movido, a la manera de una causa final. He aquí por qué el autor de los *Nombres divinos* llama a la causa primera el *Bien*, aun antes de llamarle Ser. Y es que, en efecto, para que una acción se produzca hay que suponerle ante todo un *fin*. Por éste y solamente por éste, la actividad del *agente* se pone en movimiento y por causa de ese fin el agente trabaja la *materia* e introduce en ella la *forma*. De este modo el *bien* es primero en el orden de la causalidad ([1]). Mas en cuanto efecto, se produce en último lugar, ya que siempre el orden de generación es inverso. El bien, en tanto que realizado, supone la *esencia*, que determina el ser en el que el bien se funda, y supone también el *poder eficiente*, que sigue al ser, y brota de la esencia como la señal y efusión natural de la perfección que ella posee ([2]).

Para precisar la idea de bien, Santo Tomás recurre de buen grado a la tradición agustiniana, según la cual el bien, se decía, consistía en tres cosas que se expresaban por estas palabras: *modus*, *species*, *ordo*, correspondientes a las tres palabras bíblicas: "omnia in *numero*, *pondere et mensura* disposuisti" y cuyo sentido es el siguiente:

Una cosa se considera buena, según lo que hemos dicho, en la medida en la que ella es *perfecta;* ahora bien, se llama perfecta una cosa cuando no le falta nada de lo que debe tener, supuesto el modo de perfección que le corresponde Pero como cada cosa es lo que es por su *forma*, que determina su esencia, y como por otra parte ésta presupone condiciones y a su vez produce efectos, para que una cosa sea llamada perfecta y buena deberá reunir a la vez ya la *forma* que le conviene, ya sus *antecedentes auténticos*, ya sus *consecuencias* naturales.

El bien juega, pues, este triple papel: mide las procedencias *(modus)*, caracteriza las especies *(species)*, califica las

([1]) Ia pars, q. V, art. 2, ad 1.
([2]) Ia pars, q. V, art. 2, *corp.*

tendencias *(ordo)*, pero en modo alguno pierde por eso la unidad de su noción y su identidad fundamental con el ser ([1]).

Sin perder de vista esta última verdad y sin cesar de afirmar que el bien, confundiéndose *realmente* con el ser, debe dividirse *realmente* con él, es posible introducir aquí una división que le afecte en sí mismo *(secundum propriam rationem)* sin alterar su transcendencia. De este modo es como Aristóteles y después los Santos Padres de la Iglesia, han consagrado la división del bien en *honesto*, *útil* y *deleitable*. Esta división, a decir verdad, tiene un doble sentido: sentido exclusivamente humano y sentido general o metafísico. Del primero no tratamos ahora: veamos el segundo ([2]).

Un ser es bueno en cuanto es apetecible, lo que equivale *a decir: en tanto es un término para el movimiento* del apetito. Ahora bien, un término de movimiento puede significar dos cosas: se puede hablar del término *absoluto* en que el movimiento se detiene; se puede hablar de un término *relativo* o intermediario, por el que hay que pasar para llegar al último término. Por otra parte, el término último puede tomarse de dos maneras: como la cosa misma que se ha logrado: un lugar, una forma, una cualidad nueva; como el descanso del móvil en lo que acaba de este modo de adquirir. Cuando, pues, se trata del apetito, lo que termina su movimiento no a título definitivo, sino a título de *medio* y de intermediario, se llama lo *útil*; el fin último al que tiende por este intermedio, y al que encuentra bueno en sí, esto es lo *honesto*; y lo que hace cesar el movimiento del apetito a título de reposo en lo apetecible, esto es lo *deleitable*. Esta última afirmación sobreentiende una doctrina del *placer*, de la que trataremos más adelante ([3]).

Hay que advertir que esta división, aunque no establezca *cosas*, ya que es transcendental, puede servir, sin embargo, para caracterizar algunas de ellas y para oponerlas a otras,

(1) Iª pars, q. V, art 5.
(2) Iª pars, q. V, art. 6. *Ethic.*; lect. V.
(3) Cf. *infra*, t. II, l. VI, c. II; Ad.

subrayando las dominantes, o fijando puntos de vista que pueden, como tales, ser exclusivos. Por eso se llama especialmente cosa deleitable, en oposición a cosa útil u honesta, lo que no se buscaría sin el placer que provoca, mientras que se llama *útil* lo que, deleitable o no, puede servir para procurar una cosa que se considera como un bien, y finalmente *honesto* al bien mismo que se contempla, desde el punto de vista en el que uno se coloca, como digno de ser buscado por sí (1).

Advirtamos todavía que las tres formas en que se desenvuelve de este modo el bien no se lo dividen *ex aequo*, sino según un orden cuya exacta noción formará el fondo de la moral. Lo *honesto* es naturalmente primero, ya que encarna la idea del bien en razón de sus atributos propios; lo *deleitable* le seguirá, ya que es fin último, él también, aunque querido en segundo lugar y dependiente de lo que lo procura; lo *útil* ocupa el último lugar como que no encarna la noción de *fin*, y por consiguiente la de *bien*, sino en razón de algo distinto de él (2).

D. El Mal

La idea del mal debe tomarse evidentemente de la del bien a la que se opone. Ya que hemos afirmado que el bien es esencialmente *apetecible*, y que todo lo apetecible es bien, se debe deducir que solamente será un mal lo que no podrá ser objeto de ningún deseo. Ahora bien, no se da tal cosa entre todas las *positividades* que encierra la naturaleza, y se ve uno forzado a colocar al mal en el orden del *no-ser*.

En efecto, como todo lo que existe desea su propia existencia y la defiende, se debe sacar la consecuencia que todo lo que existe, por el solo hecho de existir, será en cierta manera deseable, siendo el apetito el verdadero juez del bien, cuya esencia es su objeto propio (3).

(1) Ia pars, q. V, art. 6, ad 2.
(2) *Ibid*, ad 3.
(3) Ia pars, q. XLVIII, art. 1.

Por otra parte, todo ser manifiesta una actividad, y por consecuencia alguna inclinación natural; todo ser tiene pues una conveniencia con alguna cosa fuera de sí, y alguna cosa le es por tanto un bien. Ahora bien, el mal, en sí mismo, no tiene conveniencia con ningún bien, puesto que el bien y el mal son contrarios. No existe, pues, ningún ser a quien el mal pueda convenir de una manera exclusiva. El mal no es, pues, una positividad natural; no es un ser. Si lo fuese, no podría ni desear, ni ser deseado, y por consecuencia, no podría ni obrar ni moverse; porque toda acción ejecutada o recibida se ejerce en vista de un fin, lo que equivale a decir: en vista de un bien. Ahora bien, el ser que no obra ni es capaz de recibir acciones, no es más que una quimera y nada semejante existe en la naturaleza (1).

Como consecuencia de que el mal no es una *realidad natural*, se puede concluir: ¿El mal no existe? Esto sería desconocer uno de los sentidos legítimos de la palabra *ser*. Esta palabra abarca dos acepciones. Puede designar la entidad misma de una cosa, y se trata del ser así tomado cuando se establecen las *categorías;* pero también puede significar la verdad de una proposición, la que consiste en una *composición* operada por el espíritu en conformidad al orden de las cosas, y que la palabra *ser* declara cuando responde a esta pregunta: ¿Es tal cosa? Ahora bien, el ser tomado en esta última acepción se extiende fuera de las entidades naturales. Así se dice: La afirmación *es* lo opuesto a la negación, y esto no sitúa nada en la naturaleza. Lo mismo se afirma: La ceguera *existe*, en el sentido de que el ojo está atacado de ceguera, y por ello no se pretenderá que la ceguera sea una entidad propiamente dicha. En este sentido se debe, pues, decir del mal que existe, es a saber: como una privación,y esta palabra *privación* es precisamente la que conviene para designar el mal (2). Decimos *privación* y no *negación*, ya que esta última al no expresar

(1) Q. I. De Malo, art. 1.
(2) Ia pars, q. XLIII, art. 2, ad 2 *De Ente et Essentia*, c. 1 *init.*

nada por ella misma que se pueda calificar, no podría designar la cosa existente en alto grado y caracterizada a la que nosotros llamamos mal. El autor de los *Nombres divinos* ha dicho, en este sentido, que el mal está distante del ser, pero que lo está aun más del *no-ser*. No es, pues, una negación (1). La negación es, a decir verdad, un infinito, sin se puede atribuir a un ser tanto como se quiera, sin que de ninguna manera se encuentre calificado, ni afectado en bien o en mal. Si la ausencia pura y simple de un bien fuese un mal, lo que no existiese sería un mal, y así todas las cosas serían malas, por el hecho de que cada una no posee lo que determina la bondad de la otra. De este modo el hombre sería malo al no tener la agilidad de la cabra ni la fuerza del león. Pero ocurre de otro modo con la *privación*, que niega el bien en un sujeto que debería tenerlo, como la ceguera niega la vista en un sujeto que por naturaleza es capaz de tenerla. Ahora bien, un sujeto es necesariamente un ser, en potencia o en acto, y puesto que el ser en cuanto tal es un bien, resulta pues, de la naturaleza misma del mal, que no puede hallarse sino en un bien. Así la ceguera, que es un mal relativo, tiene por sujeto un organismo constituído y bueno a este respecto. Así la corrupción y la muerte, mal supremo del ser físico, tienen por sujeto la *materia prima*, que en cuanto potencialidad positiva es un bien, y que se encuentra ordenada al bien por lo mismo que está ordenada al ser (2).

Todavía de esto se sigue que el mal no puede en un sujeto tomar tal importancia que le consuma enteramente el bien. Desde este punto de vista se puede distinguir, en efecto, un triple bien en el sujeto afectado por el mal. Se da uno que evidentemente queda suprimido por el mal: es el opuesto exactamente. Así el bien de la vista se suprime totalmente por el mal de la ceguera; pero tampoco es la

(1) Ia pars, q. XLVIII, art. 3; q. I, *De Malo*, art. 2.
(2) Ia pars, q. XLVIII, art. 3; q. I, *De Malo*, art. 2.

vista el sujeto de la ceguera, sino el ser capaz de ver: es decir, el animal ([1]). Se da otro bien que no queda ni suprimido ni aun disminuído por el mal; es el que representa el sujeto mismo, en cuanto tal. Éste, puesto que lleva, soporta el mal, si es permitido hablar así, no puede al mismo tiempo ser afectado por él: las tinieblas no cambian en nada la sustancia del aire; la ceguera, como tal, no impide que el animal viva, y la misma muerte no alcanza a la materia. El tercer bien, es la aptitud del sujeto al acto, y este bien está siempre disminuído por el mal, en cuanto el mal le priva de un recurso; pero esta disminución del bien no debe entenderse como una sustracción cuantitativa que podría, al multiplicarse, agotar el capital acción: es una atenuación, una debilitación *(remissio)* como se puede producir en las *cualidades* y en las *formas*. Son las disposiciones de la materia las que preparan al sujeto a la acción; si estas disposiciones se perfeccionan, la acción será superior; si ellas decrecen, el poder de obrar decrecerá al mismo tiempo con ellas. Ahora bien, se dan casos en que el decrecimiento de las disposiciones materiales tiene un término fijado por la naturaleza de las cosas; en otros casos puede acentuarse indefinidamente; pero es manifiesto que permaneciendo el sujeto, estas disposiciones no pueden suprimirse de manera completa y totalmente, ya que en su raíz al menos, es decir en el sujeto constituído, aquéllas persisten ([2]).

No insistimos más por el momento sobre este punto.

El estudio del mal ha sido la tortura de los filósofos; mas no es en metafísica donde muestra su carácter más angustioso. Volveremos sobre ello más adelante ([3]). Sea suficiente por el momento haber fijado los puntos fundamentales de la doctrina. Detengamos aquí, igualmente, nuestro estudio provisorio de los transcendentales, cuya noción se repetirá de tantas maneras. Los transcendentales dividen al ser, según lo hemos dicho, únicamente en sus relaciones

([1]) Ibid., art. 3, ad 3.
([2]) Ibid., art. 4, y q. I, *De Malo,* art. 2.
([3]) Cf. *infra,* l. III, cap. II, B.

con la razón, puesto que el ser mismo, en toda su amplitud, en todas sus manifestaciones, es llamado *uno* en cuanto indiviso en sí mismo y dividido con respecto a otro; es llamado *verdadero* en cuanto tiene relación a la inteligencia que imita o que perfecciona; es llamado *bueno* en cuanto relativo al apetito, con respecto al cual manifiesta una conveniencia. Tenemos que llegar ahora a otras divisiones, realcs esta vez, en cuanto que el ser, fuera de las relaciones generales hasta aquí estudiadas, abarca modalidades diversas, realidades de diversos órdenes, diferentes en sí mismas, no solamente en relación con el conocimiento o el querer.

Al precisar de este modo la idea de ser, perderá evidentemente algo de su transcendencia. En sí mismo ajeno a toda determinación específica, el ser es concebido a manera de una *naturaleza universal:* el atribuirle *modos*, será dividirlo y en cierto modo destruirlo, entendiendo la unidad a la manera de Parménides. Hemos dicho que el ser no es *unívoco* y éste es el momento de recordar esa noción.

Por otra parte, si el ser universal pierde algo de su transcendencia al desenvolverse en *modos*, lo hace para acercarse a la realidad, a lo real, y ofrecer al conocimiento cuadros, límites más precisos y más utilizables: pérdida aparente, en precio de una real ganancia. Esto es lo que no han comprendido muchos filósofos, idealistas platónicos u otros, para quienes las supremas abstracciones pasan por realidades supremas. Mas Santo Tomás opta por la escuela de Aristóteles. Admite y se esfuerza por justificar la división del ser en *categorías* o *predicamentos* (1), es decir, en modos generales: especies de *lugares comunes reales*, que permiten caracterizar la manera de ser de toda cosa y de proceder así a las *atribuciones* (predicaciones) que son como el lenguaje de la ciencia y su único medio de expresión (2).

(1) Categoría viene del griego Κατᾰγορεύω sinónimo de *praedico*, y de ahí la palabra *predicamento*, o modo de atribución.

(2) Q. I, *De Verit.*, art. 1; q. XXI, art. 1; In V *Met.*, lecc. IX.

CAPÍTULO TERCERO

LOS PREDICAMENTOS

El ser, dice Santo Tomás, es reducido a sus diversos géneros según las diversas maneras de atribución, las cuales siguen a los diversos modos del ser. Por esto, tantas cuantas maneras existen para que una cosa pueda ser declara ser, otras tantas también tendrá el ser para determinarse; y estos modos primordiales del ser se llaman *predicamentos.*

Ahora bien, un predicado puede atribuirse a su sujeto de tres maneras:

Primeramente, como significando lo que es el sujeto según su esencia, es decir: la *sustancia primera* o *sustancia particular* a la que se atribuye todo lo demás.

En segundo lugar, como significando no al sujeto según su esencia, sino alguna cosa que le es inherente, y esto ya sea en sí mismo y absolutamente, como resultado de su materia o de su forma; ya sea con relación a otra cosa. En el primer caso o manera de atribución, tenemos el predicamento de *sustancia;* en el segundo se catalogan todos los *accidentes.* Si se trata de atribuciones que resultan de la materia, tenemos el predicamento de *cantidad,* ya que la cantidad sigue inmediatamente a la materia; por eso Platón clasificó *lo grande y lo pequeño* bajo su dependencia. Si se trata de atributos que resultan de la forma, se da el predicamento de *cualidad:* así como la forma se funda sobre la materia, así las cualidades tienen su fundamento sobre la cantidad, como el *color* sobre la superficie y la *figura* sobre las líneas o sobre las superficies. Si se trata de atributos que relacionan al sujeto con otra cosa, tenemos el predicamento de *relación;* pues cuando decimos: Tal hombre es padre, no atribuimos a este hombre algo absoluto, sino una relación *(respectus),* es decir: algo que existe en él con respecto a otra cosa.

En tercer lugar, en fin, el predicado puede tomarse de algo exterior al sujeto y esto de dos maneras:

Primera: de tal suerte que la cosa sea enteramente exterior al sujeto, pero que tenga relación con él como su medida, ya temporal *(quando)*, ya espacial *(ubi)*; esta última, por otra parte, puede notar simplemente la posición general del cuerpo en su lugar, o el orden de las partes del cuerpo en este mismo sitio *(situs)*.

Segunda: el modo atribuído al sujeto en razón de alguna cosa exterior puede, sin embargo, pertenecerle en cierto modo: ejemplo de esto es la causalidad. Si pues, en este caso, se designa el principio del movimiento, se tiene el predicamento de *acción;* si se designa el término, se tiene el predicado de *pasión.*

Para terminar, se añade una categoría que no se aplica *apenas más que al hombre y que se la llama hábito.* En toda la naturaleza vemos a todos los seres, salvo al hombre, dotados de armas, vestidos y habilitados para la vida por su sustancia misma. Así el león está armado de sus garras y vestido con su piel y el castor posee una herramienta para construir sus diques. La sustancia misma de las cosas naturales es su muralla, su herramienta, su ornato y su defensa. El hombre, de complexión muy delicada para soportar estas ventajas aparentes —en el fondo son un signo de indigencia entre los brutos— y, por otra parte, llamado a un género de actividad muy compleja para bastarse con los pocos recursos que por este lado pudieran venirle, ha recibido en cambio la razón, que le sirve para procurarse, como una especie de suplemento de sustancia, lo que los otros seres poseen por su sustancia misma. Cuando, pues, se dice de un hombre que está vestido, armado, adornado, se le califica en razón de algo exterior a él mismo, que no es respecto de él ni medida ni causa; pero que precisa, sin embargo, su modo de ser; que supone, además, una cuasi-acción y reacción, una relación activa de un género especial entre él y lo que así le completa. Y este predicamento es el *hábito* (1).

(1) Cf. *Metaphys.* l. V, lecc. IX; *Phys.*, lecc. V, y I, II, q. XLIX; art. 1.

Conviene atentamente observar que en el pensamiento de Santo Tomás, conforme al de Aristóteles ([1]), estos diez *predicamentos* son todos, y propiamente hablando, *modos de ser*. Aun las atribuciones accidentales, y aun la *relación*, designan en su filosofía una manera de ser que se opone, muy lejos de dejarse absorber, al modo de atribución sustancial. Lo que afirma Avicena no es verdad, dice el santo, a saber: que los predicados accidentales designan directamente la sustancia, y sólo indirectamente una manera de ser. Lo que designa la palabra blanco, en cuanto entra como predicamento de cualidad, es la cualidad misma de lo que es blanco, y el sujeto no está en ello implicado más que de una manera indirecta, en razón de que la naturaleza misma de la cualidad significada, en cuanto es accidente, es ser inherente, y de que, por consiguiente, su ser es idéntico a su inherencia *(accidentis esse est inesse).* Muy lejos de Descartes estamos y también de la mayoría de los filósofos modernos. Algunos, sin embargo, ofrecen puntos de vista que pueden prestar apoyo a la filosofía tomista. La apología de la *cualidad*, como positividad natural, ha sido hecha en nuestros días con elocuencia; la de la *cantidad* y de los modos del ser que tienen relación con la misma no podía menos de aprovecharse de ello; y en cuanto a la *relación*, cuya definición "*cuius totum esse se habet ad aliud*" ha producido tanta hilaridad a ciertos pensadores imbuídos del espíritu "físico", es tomada tan en serio por los neocríticos que han querido ver en ella el fondo de toda realidad, como Pitágoras veía toda realidad en los números, como Descartes veía toda la realidad material en la extensión.

Santo Tomás ha estudiado cada *predicamento*, no en un tratado especial en el que se encontrasen reunidos los diversos elementos de su doctrina, sino conforme se presentaba la ocasión y muy a menudo a propósito de sus tesis teológicas. Así la *sustancia y el accidente* en cuanto tal

([1]) Se ha descubierto en Aristóteles contradicciones aparentes o variaciones que acaso se explicarían. Santo Tomás, en todo caso, fija la doctrina y en ella se encierra.

se estudian a fondo a propósito del dogma de la eucaristía; la *relación*, con ocasión de la Trinidad; la *acción* y la *pasión*, a propósito de los problemas que ofrece la producción primerísima de las cosas; el *quando* al tratar de la eternidad de Dios y el *ubi* al estudiar su inmensidad. Lo transcendente sirve para mostrar por todas partes los límites de lo inmanente e invita a volver otra vez sobre ello. Todos los tratados personales de Santo Tomás y todos sus comentarios sobre Aristóteles abundan por lo demás en nociones muy precisas que no permiten engañarse sobre el modo como entiende estos diez escalones del ser *(gradus entitatis)*, catalogados por Aristóteles con el nombre de Categorías. El corto espacio de que disponemos nos obliga a no decir más que unas palabras de cada una, salvo de aquellas cuya importancia es capital. Las que se refieren al *tiempo* y al *espacio*, se tratarán en la filosofía natural. Del *hábito* ya hemos hablado bastante para su importancia. Queda pues, la *sustancia*, la *cantidad*, la *relación*, la *calidad*, la *acción* y la *pasión*, de las que vamos a hablar brevemente.

Mas antes hemos de hacer notar una división del ser que se presupone a los predicamentos y que a todos concierne: división capital en tal grado que sin ella ninguna realidad podría desarrollarse, ni ningún pensamiento construir el mundo.

A. La Potencia y el Acto

El ser se divide en *potencia* y *acto*, es decir, que en cada género de sus realizaciones, se le puede encontrar bajo dos formas: la forma *actual* o adquirida y la forma *potencial* o virtual.

Hay que precaverse para no confundir lo que aquí se llama *potencia del ser* con una pura y simple posibilidad lógica (1). El posible lógico es el que no envuelve contradicción: condición verdaderamente negativa; y el ser en *potencia* abarca una dosis de realidad que, a pesar de ser im-

(1) Q. I, *De Pot.*, art. 3.

perfecta, no es menos positiva. Una apariencia, se ha dicho, es una realidad, a saber: la realidad de una apariencia; del mismo modo, una esperanza es una realidad, a saber: la realidad de una esperanza. Un poder activo o pasivo es ser, aunque eso no sea un ser, y lo real desborda lo actual suficientemente para que se pueda decir: Existen aquí dos dominios cuyos horizontes pueden ser encerrados en el "amplio seno de la naturaleza".

Lo futuro, el devenir es lo que revela la necesidad y la realidad de esta división del ser. Todo lo que existe *deviene*, entre las cosas de nuestra propia experiencia. Aun las mismas de las que afirmamos que no llegan a ser, que no devienen, se nos presentan, sin embargo, desde el punto de vista del devenir, de suerte que también a ellas se aplica el lenguaje creado para el devenir (1). Ahora bien, el "devenir" supone anteriormente un poder y, analizando, este poder se desdobla en: activo de parte del agente que trae el ser a la existencia; pasivo de parte del paciente que "llega a ser". La casa, antes de ser construída, podía ser construída: ella en sí misma lo podía, de parte de la receptividad de su materia y por la aptitud de los materiales empleados; y también lo podía de parte del constructor que ha puesto sus materiales en juego para realizar su idea. Y así sucede en todas las cosas (2). Sustancia o accidente, cualidad, relación, cantidad, posición o cualquier categoría que sea es susceptible de este doble estado, y por consiguiente al *ser*, unión suprema, hay que atribuir este desdoblamiento extraño, tan oscuro para el pensamiento que se impone a la interpretación de la experiencia.

No se crea, sin embargo, que según Santo Tomás esta división desemboca en un *dualismo*. Con más frecuencia todavía que Aristóteles, y por razones más apremiantes, insiste en decir que el acto es anterior a la potencia; que

(1) Así se llamará a Dios *acto puro*, como si fuese el término de una actualización completa y se dirá de El: Es *perfecto* como si su ser resultase del conjunto acorde de elementos.

(2) In III Sent., dist., XIV, art. 1, q. 2.

la potencia se agarra, se injerta en el acto y que no es en modo ni grado alguno su *contrario* (1).

Si se trata de una potencia activa, ésta se injerta en la entelequia, de la que no es sino una riqueza, un atributo relativo, un acrecentamiento. Si se trata de una potencia pasiva, ésta supone: 1º un acto que le sirva de soporte y del que ella sea uno de los aspectos: visión mísera, en contra del acrecentamiento de hace poco: 2º un acto que pueda llenarla, siendo en plenitud a lo menos, aquello de que ella misma carece. *Una potencia activa es una realidad desbordante, capaz de derramarse sobre otra;* una potencia pasiva es una realidad deficiente, que lleva consigo un llamamiento a otros y una aptitud casi fraternal para recibir en sí lo que le falta (2). Hallándose toda cosa en este doble estado, acto y potencia colman el mundo con sus transformaciones. Solamente el Acto puro nada puede recibir; solamente el devenir puro, la materia vacía no puede dar nada. Siempre se da que el acto es netamente primero, y a la vez superior, anterior y causa con relación a la potencia. Ésta le es correlativa, pero no igual. No hay, pues, dualismo. Al evitar aquí el maniqueísmo metafísico, Santo Tomás se coloca en posición de evitar lógicamente el maniqueísmo moral (3).

A la inversa, este sistema está construído para soslayar el monismo y el inmobilismo metafísicos, en los que se cae necesariamente, si se niega la división del ser en potencia y acto. Si todo existe en acto, no se dará más el devenir, el llegar a ser, en todo caso el llegar a ser consustancial a lo que es; se encuentra uno apresado por el sofismo unitario e "inmovilizador" de la escuela eleática: lo que *es* no llega a ser; lo que llega a ser *no existe;* hay que escoger entre la unidad o la multiplicidad eternas. Parménides, Spinoza o Hégel por un lado; los monadistas absolutos por otro: ésos serían los únicos filósofos consecuentes y lógicos. Más

(1) Iª pars, q. LXXXII, art. 3, ad. 2; q. VI, *De Pot.;* art. 6; in IX *Met.*, lect. VII y VIII.

(2) In I *Sent.*, dist. XLII, q. II, art. 3.

(3) Cf. *infra*, t. II, l. III, cap. II, B.

aún, ninguno de éstos puede librarse de reconstruir el mundo, después de haberle destruído, e instalar en él de nuevo, subrepticiamente, a reserva de calificarlo de apariencia, ese malhadado devenir al que se ha declarado primeramente imposible. De ahí se sigue —y esto vale contra todos, al valer contra los más insensatos— imponiéndose el devenir a nuestra experiencia, debiendo ser admitido necesariamente: sea como algo objetivo o subjetivo, sea como realidad, sea como apariencia, y, por otra parte, siendo cosa clara que lo subjetivo no es menos real que lo demás y que la apariencia misma conserva toda su realidad de apariencia, la tesis de la potencia y el acto puede ser trastocada, disfrazada y negada con palabras, mas no se la puede rechazar de plano. Es ésta una de las concepciones que atañen al fondo mismo del ser; sea cual fuere el tejido con que esté hecho el ser, es inevitable que se reconozca, en la trama, este primitivo y elemental dibujo ([1]). A fortiori esta tesis se

([1]) Al Dinamismo metafísico, lo mismo que al inmovilismo, atañe esta advertencia. Los extremos se tocan. Si el fondo del ser es movimiento, nos queda por interpretar el reposo, a menos de caer en un inmovilismo del movimiento que nos hará encontrar a Parménides al lado de Heráclito. Ahora bien, la interpretación del reposo, si el ser es movimiento, requiere las mismas condiciones que la interpretación del movimiento, si el ser es entelequia: siempre se tratará de cambio, de tránsito. De ahí necesariamente la potencia y el acto.

En efecto, los que definen el ser por el llegar a ser, no hablan menos de la "Evolución creadora". Ahora bien, si existe una creación en y por el devenir, ya sea por un caminar hacia adelante o hacia atrás, es que *se obtienen diferencias*. Y yo afirmo que estas diferencias presentarán, al ser analizadas, las mismas fases fundamentales y las mismas condiciones de estas fases. ¿No es bien conocido el teorema que las relaciones interiores de un sistema no varían en nada por haber imprimido una acción de conjunto a ese sistema? Así las propiedades generales del ser *(passiones comunes entis)* no padecen nada por la definición que de ésta se dé, con tal que la definición sea del ser en su amplitud y respete su transcendencia. Aquellos para quienes los principios de los cuerpos son átomos, es decir, cuerpos, no por ello se ven menos constreñidos a componer los cuerpos. Así los que consideran el principio de reposos y los cambios empíricos como el más profundo *fieri*, que la reflexión descubre, deben interpretar los reposos y los cambios empíricos. Que traten de hacerlo sin que de una u otra manera intervengan la *potencia* y *el acto*.

impone a una filosofía realista. Veremos a qué punto, a propósito de la materia, Santo Tomás se parapeta en esta tesis y rechaza la discusión con aquellos que no admiten la realidad del movimiento, del devenir en todas sus manifestaciones y de la generación sustancial. Supuestos estos postulados, supuesta también su confianza invencible en la validez de nuestras concepciones del ser y de lo *necesario*, no permitirá más que se toque a la teoría principal de su sistema. No se retrasará en *demostrarla*, se contentará con *aplicarla*, estimando que el éxito de las aplicaciones, su carácter universal, aportan a los análisis del comienzo la única firmación requerida. Una teoría sin la que no se puede pasar y que, una vez admitida, aclara todo ¿no es acaso mejor que si se probase? Ninguna prueba puede tener el valor de una tal experiencia, y la comodidad llevada a este límite no puede llamarse sino verdad. Tal parece haber sido el estado de espíritu de Santo Tomás, después de haber sido también el de Aristóteles. Al recibir esta noción, de las manos del Estagirita que la había poderosamente puesto por obra, no encontrándola en ninguna de sus partes defectuosa y viendo en ella la clave de todos los problemas difíciles de las ciencias elevadas, puesto que permite abrir sin quebrar, sin sacrificar ya uno, ya otro de los datos de la experiencia o de las necesidades del espíritu, reconoció el santo plenamente su valía y no la puso más en duda.

Finalmente, la concepción del ser en potencia nos lanza al gran misterio; porque: "los principios, los orígenes de las cosas están ocultos en un secreto impenetrable". No teniendo y no pudiendo tener más experiencia que la del ser constituído, es decir en acto, no sabríamos representarnos la *potencia* más que bajo la forma negativa de un postulado sin el cual la experiencia positiva no tendría interpretación suficiente [1]. La realidad devora los misterios ante los cuales el pensamiento retrocede. Nos hallamos ante una de las cosas de las que Aristóteles ha dicho que son difíciles

(1) Iª pars, q. XII, art. 1; q. XIV, art. 3; q. XIII, *De Verit.*, art. 3.

para comprender y fáciles de ser (χαλεπὴν γὲν ἰδεῖοἐνδεχομένην δ' εἶναιν) (1).

B. La Sustancia

La idea de *sustancia* (ὑποκείμενον; *sub-stans;* lo que persiste bajo los fenómenos) responde a la idea de lo absoluto bajo lo relativo, y no es sino una aplicación particular de este principio de que toda manifestación, toda relación de cualquier género se apoya sobre lo no-relativo, como todo movimiento sobre lo inmóvil y todo lo contingente sobre lo necesario. El orden de las relaciones fenomenales es *finito.* Tal relación predicamental supone la acción; la acción supone la potencia de obrar; ésta la cualidad; la cualidad a su vez se basa sobre la cantidad. ¿Y la cantidad, sobre qué se apoyará? Necesario es detenerse en este movimiento de retroceso (ἀνάγκη στῆναι). El fondo de todo no puede ser *manifestación,* debe de ser un *manifestado.* El *accidente,* significado en sí mismo solamente, aparece como un no-ser. Porque ¿qué es la blancura, si no es blancura de algo? La palabra misma que la significa no tiene visos de realidad sino formulada *en concreto,* y significando la *inherencia* (2). Ahora bien, así sucede con todo menos con la sustancia misma. Todo lo demás es ser por ella; ella es ser primero *(primum ens);* ella sola es ser en sí y por sí *(ens per se, ens simpliciter)* (3). Ser blanco, no es ser ni más ni menos, es ser de cierta manera *(secundum quid).* Comenzar a ser blanco, no es comenzar así como así, sino comenzar bajo un cierto aspecto. Pero comenzar a ser hombre, es comenzar ni más ni menos, porque ser hombre, para el hombre, es ser, y llamarle hombre es pues expresar alguna cosa que está al fondo de todo lo que en él se ve, de todo lo que de él sale, de lo que él mismo llegará a ser, y esto es lo que nosotros llamamos su *sustancia.* En una palabra, el accidente es esencialmente *ens entis:* es

(1) *Phys.*, III, 202, 2.
(2) In VII *Met.*, lect. I.
(3) *Ibid.* y Iª pars, q. V, art. 1, ad 1.

necesario colocar debajo de este genitivo alguna cosa. En la historia de cada ser hay que suponer un héroe, y este héroe es la sustancia.

El mismo Kant ha sentido esta necesidad y ha colocado el *nóumeno;* solamente que la ha abandonado en su unidad, negándose el derecho, por su crítica de la razón pura, de recortar en el ser las *esencias* y de distinguirlas realmente, de manera que pudiésemos ver surgir naturalezas subsistentes, cada una con existencia propia, y calificadas de *sustancias.* Desde este punto de vista se podrá decir que Kant ha admitido *la* sustancia; pero que ha rechazado *las* sustancias. Por otra parte, ha hecho incognoscible el *nóumeno* sutilizando las cualidades que lo manifiestan, reducidas como están, en su sistema, al estado de formas a priori de la sensibilidad. Para Santo Tomás, la sustancia permanece, sin duda, no cognoscible *por sí misma;* ya que fundándose todo conocimiento sobre relaciones no puede envolver lo absoluto, sino por lo relativo que lo manifiesta. La sustancia es de suyo inactiva; no obra más que por sus potencias (1). Ahora bien, todo conocimiento es pasividad y no puede, pues, revelar *lo que* obra sobre la facultad del conocimiento sino por intermedio *de aquello por que* él obra. No hay pues, una razón para que se pueda afirmar absolutamente *(simpliciter):* La sustancia es incognoscible, ya que sus propiedades la revelan (2). La sustancia es lo que nos aparece, salvo los límites de nuestra ciencia. Nuestro espíritu capta parcialmente, por el estudio, sus fuerzas ocultas, y nuestros sentidos nos revelan las más manifiestas. Sus cualidades, en efecto, no son seres segundos pegados a ella como los parásitos: su ser, es el de ella difundido (3), y de la misma manera que estas cualidades son por la sustancia, ésta es por ellas, en cuanto manifestada, siendo por consiguiente, por ellas, cognoscible.

(1) Ia pars, q. LXXXVII, art. 1.
(2) Ia pars, q. XXIX, art. 1, ad 3.
(3) In V *Metaphys.*, lecc. IX, IV, lecc., II; *C. Gentes;* lib. IV; cap. XIV; Ia pars, q. LXXVII, art. 6, ad 3.

Aun más, invirtiendo los papeles, se podrá afirmar en cierto sentido tan verídico como el primero, que no conocemos al accidente si no es por la sustancia. En la definición de todo accidente está incluído su sujeto: vuestra blancura, es lo que *os* hace blanco, vuestra bondad lo que *os* hace bueno; y puesto que la definición de una cosa es lo que la hace conocer, la sustancia presta servicio al accidente bajo este aspecto. De tal manera esto es cierto que no conocemos al accidente, sino atribuyéndole ficticiamente una sustancia y esforzándonos por definirla; pero detrás de esta ficción existe precisamente la realidad sustancial, cuyo ser se comunica sin desdoblarse ([1]).

No vayamos a atribuir a los grandes escolásticos las *ilusiones antropomórficas en las que la gente menuda de* la Escuela se engolfó con tanto celo. El recorte de los seres en pequeños trozos vueltos a colocar cual un rompecabezas, es obra de estos últimos, y los primeros, sin duda, pudieron contribuir a ello a veces, en razón de su léxico y de la dureza de contornos de los esquemas en los que quisieron encerrar el mundo; pero estos pensadores profundos sabían lo que era un esquema y no lo confundían con la realidad flexible y una. Al que les reprochara, como tantas veces se ha hecho, de asentar con la *sustancia* una realidad ininteligible, porque hipotéticamente, no teniendo cualidades, resulta indefinida e indefinible, aquéllos les responderían fácilmente: La sustancia se define por sus cualidades que no son *ella misma*, en cuanto que es sustancia, pero que son *de y para ella*, y que manifiestan parcialmente su naturaleza, no formando con ella más que un solo ser. Encerrada en su papel de substrato, abstracción hecha por el espíritu ya de la *naturaleza* que en ella creemos descubrir, ya de los accidentes que nos la revelan, no nos queda más que tomar; pero no sabemos el porqué. He aquí el misterio del ser que se mantiene emboscado; ¿cómo penetrar en él? "Los orígenes de las cosas se hallan ocultos en un

([1]) In VII *Met.*, lecc. I, *med.*

impenetrable secreto" ha dicho Pascal. "Lo que tenemos de ser nos oculta la vista de los primeros principios, que nacen de la nada" ([1]). Esta frase es verdadera en el sentido de que nuestra forma de ser determina nuestro conocimiento y, al determinarlo, lo limita. Nacidos de lo sensible, solamente de esto extractamos el alimento inteligible: *nil in intellectu quin prius fuerit in sensu,* de ahí nuestra confusión frente de lo *supra,* de lo *extra* o de lo *infrasensible.* La sustancia, *precisamente como tal,* es pues incognoscible *por naturaleza,* quiero decir por la nuestra; ella también lo es, en el mismo sentido, por deber; porque no cumple su papel si no es permaneciendo fuera de lo que es para nosotros principio formal de conocimiento, a saber: la relación, al ser ella misma el último término en el cual las relaciones anteriores desembocan ([2]).

Todo lo que es cognoscible de la sustancia, bajo este aspecto, es que ella es el término primero de las relaciones cognoscibles, que es sostén, punto de partida obligado de los fenómenos: *obligado,* digo, es decir: *inferido,* no *conocido* en sí; pero inferido por necesidad: aquella que se impone a nuestro espíritu desde que se presenta ante él el problema del ser y que le hace preferir el misterio del *nóumeno* a lo absurdo de un relativismo o de un fenomenismo absoluto.

Por otra parte, yendo hasta el fondo de las cosas, la idea de sustancia, entendida a la manera tomista, se halla menos alejada, de lo que se piensa, de la idea de *ley,* por la que algunas veces se la quiere reemplazar; solamente aquélla descarta la estrechez y el exclusivismo de ésta. La sustancia, para el tomismo, se resuelve por el análisis en *materia y forma,* si se trata de sustancias corporales; en *forma pura* subsistente en sí misma, si se trata de naturalezas separadas. Ahora bien, la materia no es más que un *llegar*

(1) PASCAL, *Pensées* (el hombre y el infinito).

(2) Todo el mundo entenderá en qué sentido simplista tomamos aquí la palabra *relación* y que no se trata de la relación predicamental.

a ser definido [1]; la forma es la *idea* de realización de este llegar a ser, y la subsistencia no es más que un *modo*. Estos tres principios, cuya realidad afirma enérgicamente la Escuela, no prescriben esta *realidad* a la manera del empirismo de un realismo fisicista nacido de la imaginación. La realización de que hablamos se definiría, si se nos obligase a definirla, por esta idea negativa: *Extra causas et nihilum*, y la palabra *sustancia*, expresando ante todo un *cometido*, no añadiría nada a la calificación primera del ser *hylemorfo* o *sustancia en sí*, en cuanto que son realidades. De este modo todo lo que en el relativismo existe de valor positivo o negador de error; todo lo que prueba su clarividencia, al mismo tiempo que su ilusión, cuando afirma que todo es "ideas y relaciones de ideas", comprendiendo entre ellas los poderes de darlas y de recibirlas, podría aquí encontrar solución. El sistema tomista no es el sustancialismo instintivo que el relativismo cree soslayar; no es tampoco el idealismo platónico, que crea dos mundos de ideas: uno en los fenómenos, otro en un misterioso *en sí*. Con Aristóteles, este sistema incluye las *ideas* en las *cosas*. Su *sustancia* es desde luego *idea;* pero idea real y evolutiva, suponiendo por consecuencia un *sujeto*, si se trata de una evolución que sea un real devenir o *llegar a ser (actus imperfecti);* y en todo caso un modo sustancial, si el devenir se reduce a una simple manifestación de potencia en un ser plenamente constituído en sí *(actus perfecti)*.

Este sistema es un sintetismo; conserva lo que tiene de verdadero en todos los demasiados caminos que el análisis profundo de lo real ha abierto antes o después de él. Fácil es descartarlo; pero nos parece imposible negar su legitimidad y su profundidad [2].

C. La Individuación

El problema del *individuo*, aclarado por Santo Tomás con una originalidad y una penetración dignas de su genio,

(1) Cf. *infra*, t. II, l. IV, cap. I, A.

(2) Hemos de advertir para entender el lenguaje tomista, el sen-

se relaciona con todas las ideas postreras que acabamos de emitir. Ya que, al rechazar las *Ideas* a lo Platón, se admiten, empero, con Aristóteles *esencias* distintas, para el espíritu, de las *cosas* que las realizan; ya que, con San Agustín y toda la tradición cristiana, se admiten estas ideas de las cosas como preexistentes, en la unidad del Inteligible primero, a título de *ejemplares* de las realidades temporales ([1]), la cuestión que se propone y desea saber es qué relación existe entre las realidades objeto de la experiencia y las *esencias* o *naturalezas* que ellas encarnan; cómo se pasa de las primeras a las segundas; cómo tal plan de naturaleza, existente desde el principio en la inteligencia creadora, puede llegar: primeramente a *realizarse;* en segundo lugar a *multiplicarse* como el sello en muchos lacres. No es evidente, en efecto, que *una idea, pase al ser: habrá que decir lo que le confiere* la realidad en oposición a la potencialidad pura que aquélla posee en la inteligencia. Menos claro aparece aún que una idea se *multiplique*, aunque algunos espíritus aun familiarizados con la filosofía no hayan advertido este problema ([2]). A éstos les parece muy fácil decir: Una idea se multiplica realizándose *muchas veces*. Mas ¿qué significa esta respuesta para la altura en que está colocada la metafísica y que por tanto le es dable exigir? La expresión *muchas veces* implica ya el tiempo y el espacio, y por consiguiente la materia, y de este modo se bosqueja la solución tomista de un problema cuya existencia se negaba. Se cometen muchas inadvertencias metafísicas de esta suerte por aque-

tido dado a estas expresiones: *subsistencia, supuesto, persona, hipóstasis,* corre parejas constantemente en la Escuela con la de sustancia. La *subsistencia,* en concreto, es la sustancia misma considerada como existente en sí, a diferencia del accidente, que se le adhiere. El *supuesto* es la sustancia considerada como el soporte de los accidentes que la determinan. La palabra *hipóstasis,* tomada de los griegos, expresa la misma idea. En cuanto a la palabra *persona,* es el término reservado para expresar la idea de supuesto o hipóstasis, de otro modo dicho de *naturaleza subsistente,* perteneciente al orden humano. (Cf. Iª pars, q. XXIX, art. 1 y 2; y q. IX, de *Pot.,* art. 1.

([1]) Cf. *supra* pág. 42.

([2]) Cf. JOURDAIN, *La Philosophie de saint Thomas,* l'Indivituation.

llos que olvidan situarse en el elevado plano en que los problemas se proponen.

Aristóteles vió más claro ([1]). Distinguió la *sustancia primera* o individuo subsistente, de la *sustancia segunda*, es decir, la naturaleza, la esencia, la forma de ser que este individuo realiza. Concedió que en los seres simples y sin materia estas dos nociones de la sustancia coinciden: su *subsistencia* es idéntica a su *esencia*, lo que Avicena expresaba con estas palabras: *La esencia (quiddidad) del ser simple es el mismo simple.* Mas con respecto a los seres materiales, Aristóteles indicó que estos dos elementos difieren, y que la materia, juntamente con los accidentes que la determinan, es lo que constituye el principio de la irrupción de las formas en lo concreto, en el número.

Santo Tomás trata la cuestión más a fondo, y lo que Aristóteles no había más que esbozado en algunas palabras, él lo deduce largamente, al principio en su admirable opusculito: *De Ente et Essentia*, y después en varios pasajes de sus obras maestras ([2]).

He aquí el resumen de su tesis. Las *esencias* se reparten el ser ([3]); e introducen en él la multiplicidad; mas cada una de ellas, ya que el ser y lo uno se confunden ([4]), no goza de realidad sino con la condición de tener también su unidad. Solamente que esta unidad de la esencia puede ser unidad *simple* o unidad de *composición;* de aquí la gran división de los seres en seres simples o inmateriales y

([1]) Cf. PIAT, *Aristote*, pág. 38.

([2]) Para la doctrina general de la cuestión ver q. IX, *De Pot.*, art. 1; X *Metaphys.*, lecc. III *in fine*. Para el caso especial del alma, a más de las obras citadas, ver q. III, *De Pot.*, art. 10; II *C. Gentes*, c. LXXV. Para las sustancias separadas ver *De Subst. separ.*, c. VII; Iª pars, q. L, art. 4; II *C. Gentes*, c. XCV.

([3]) Cf. supra, p. Es de notar que con relación al problema presente la palabra *ser* debe entenderse exclusivamente de la sustancia, de la que decíamos más arriba, que es ser simplemente, ser por sí *(ens per se, ens simpliciter)*. La individuación del *accidente* se adquiere por adelantado: su sujeto la suministra, como lo hicimos notar antes, al tratar de la unidad. Cf. p. 35.

([4]) Cf. *supra*, pág. 34.

seres compuestos de *materia y forma* (1). En estos dos casos, la noción del individuo tendrá que diferir profundamente; porque se ve al primer golpe de vista que una esencia simple no se prestará a las mismas combinaciones reales que una esencia ya de suyo compleja. Si se trata de esencia simple ¿qué hará falta para constituir el individuo? Únicamente realizar la esencia en sí misma; ponerla *en acto*, en el sentido en que hemos dicho que el ser es el acto de la cosa existente, *actus existentis* (2). Por este solo hecho, en efecto, la esencia simple poseerá lo que caracteriza a la *sustancia primera*, al *individuo*, a la *realidad subsistente*, a saber: la *incomunicabilidad*. Aquello que no es atribuíble a otra cosa *(quod non praedicatur de alio)* es, en efecto, el individuo en el género sustancia; así hemos dicho de la sustancia individual que es el término último de las atribuciones, o si se quiere su punto de partida.

En modo alguno se pretende, sin duda, al hablar así, esclarecer la cuestión. La *puesta en acto* de una esencia, su posición fuera de las causas y de la nada *(extra causas et nihilum)* encierra un doble misterio impenetrable para nosotros: el misterio del ser y el misterio de su comunicación por el Existente supremo. Se dice solamente: Esto es así. La esencia simple no tiene necesidad, para ser individuo, que de verse colocar en lo real, sin padecer nada en sí que la altere. De aquí se seguirá que siendo *una* como esencia —así lo afirmábamos hace un instante—, será también *una* después de su individuación, y no se la podría multiplicar sino es destruyéndola, como sucede con los números. Cada número es *uno* como tal, y multiplicarlo es destruirlo. Lo que se llama fracción es una nueva unidad y no una parte del número primitivo, el cual ya no existe (3). No existe multiplicidad más que específica en la escala numé-

(1) Cf. *supra*, t. II, l. IV, cap. I.

(2) Cf. *supra*, pág. 27.

(3) Esto es lo que parece no comprendió M. Barthélemy Saint-Hilaire, cuando reprocha a Aristóteles haber dicho que la unidad es indivisible, como si Aristóteles ignorase las fracciones.

rica, ya que la serie se constituye por adiciones sucesivas de unidades, y cada adición de unidad cambia la espe cie. Del mismo modo ocurre entre los seres simples. Si se les quiere constituir en serie, se habrán necesariamente de variar, entre ellos, las esencias, porque no se encuentra en uno nada del otro, salvo su ser participado, y se sabe que el ser no es un género (1). También se afirma que entre las inteligencias separadas no hay especies, o si se quiere, que cada una de ellas constituye por sí sola una especie, y que lo contrario es metafísicamente imposible (2).

Esta primera solución entraña evidentemente las siguientes. Las *esencias* materiales no son *formas puras:* son ya compuestas *en sí mismas:* incluyen la materia en su definición; pues esto es precisamente, a saber: su cualidad de esencias materiales, lo que determina su puesto en los *grados del ser* (3). Solamente que, como difieren entre ellas, el puesto de que hablamos no se halla determinado sino de una manera genérica; la idea de *esencia material* no representa de parte de la Naturaleza más que la idea de un género de seres; y por eso se afirma siempre: la materia da el género. En cuanto a la especie, ésta es suministrada por la *forma,* principio determinante de la materia. Según esto, ¿de dónde vendrán los individuos? Evidentemente del mismo principio que el número, puesto que se trata de encontrar una *diferencia* que sea del mismo orden que él; una *diferencia* que, a decir verdad, no sea una, ya que no tocará a la especie, sino mantendrá a sus participantes en el mismo grado de ser, entendiéndolo al menos del *ser* que es *sustancia.* Ahora bien, ¿de dónde procede el número? De la división de la extensión (4). Y ¿de dónde viene la extensión misma? De la materia, ya que en razón de la materia las esencias en causa tienen relación con la cantidad. En el mundo de nuestra experiencia, es pues la materia, en

(1) Cf. *supra,* p. 28.
(2) *Locis supra cit. et infinitis aliis locis.*
(3) *De Ente et Essentia,* c. II; Iª pars, q. LXXV, art. 4 y *passim.*
(4) Cf. *infra,* p. 102, 103.

cuanto sometida a la cantidad, la que encontramos ser el principio general de la individualización de los seres. Si, después de lo dicho, se habla para cada sustancia material de lo que la individualiza, se dirá pues: Es la atribución a ella hecha de *tal materia*, es decir: de la materia común determinada por *tal cantidad (materia signata quantitate; materia sub certis dimensionibus)*. *La incomunicabilidad*, que es el carácter esencial del individuo, le viene de esta recepción de la forma en la materia apta a la cantidad, y su inserción en tal grado en el tiempo y en el espacio, que es su carácter secundario, le es conferido por la cantidad misma, que le hace tributario del movimiento continuo y de la duración que le mide ([1]).

Este cometido de la extensión en relación a la individualización de las sustancias ayuda a comprender el error de los que han hecho de la extensión la sustancia misma de las cosas; porque si nosotros llamamos sustancia al *primer sujeto* de las atribuciones, al ver que la cantidad determina la materia —que es el sujeto común— para constituir *tal* sujeto como individuo subsistente, parece como si la cantidad misma fuese el sujeto de que hablamos ([2]). Por esto se explica todavía que la extensión, abstractamente tomada, parezca poseer por sí misma una cierta individualización, a diferencia de la cualidad, que no se concibe si no es dependiendo de la cantidad o de su común sujeto. De este modo se pueden imaginar varias líneas idénticas en todas las cosas, diferenciadas solamente por su *posición*. La posición, el lugar cumplirá entonces el cometido de principio de individualización, para estas líneas de la misma especie. Ahora bien, el lugar es de la esencia misma de la cantidad extensa o "dimensible", porque ésta se diferencia del número precisamente por su *posición* en el espacio. Se ve, pues, claramente que la extensión se individualiza por algo que

([1]) *De Principio individuationis, circa finem; De verit.*, art. 6, ad 1; q. X, art. 5 corp.; In V *Metaphys.*, lecc. XV, med; Opusc. *De Natura Materiae*, 3.

([2]) IIIa pars, q. LXXVII, art. 2.

es de su misma esencia. La blancura, por el contrario, no es posible concebirla en estado individual, si no es por intervención de otra cosa, a saber: o una extensión que la sostenga o un sujeto a quien ella califique (1).

En fin, de estas consideraciones resulta que la extensión, al ser una especie de sujeto intermedio entre el *sujeto primero* o sustancia y las cualidades que la afectan, lo que hemos afirmado más arriba de estas últimas, a saber: que se individualizan *por su sujeto*, hemos de precisarlo de la siguiente manera. Siendo la sustancia su sujeto de fondo o sujeto *primero*, las cualidades se individualizarán, en el fondo, por la sustancia; mas siendo la extensión su sujeto inmediato y su medio de inherencia, *inmediatamente* se individualizarán por ésta. También se seguirá que el individuo sustancial, del que afirmábamos que estaba determinado por la materia, siendo ésta determinada por *tal* extensión, y esta extensión a su vez determinada por *tales* cualidades, tendrá este individuo por principio de su constitución y de su diferenciación, como tal, no solamente *su materia*, es decir su parte, determinada por la cantidad, en la potencialidad universal, sino también y por consecuencia sus *accidentes individuales*, que se injertan sobre *esta* materia (2).

A decir verdad, esto que llamamos adición no es sino una *explicación*. Ya que la cantidad sin cualidades es una cosa tan fuera de la realidad natural como la misma materia indeterminada; y ya que las determinaciones de la cantidad son el punto de partida de las demás y suministran su *equivalente*, decir de un sujeto individual que está constituído como tal por su materia, es decir todo, es, en efecto, la fórmula abreviada generalmente admitida: "*Individuatio fit per materiam individualem, id est per hanc materiam*" (3). de este modo se coloca uno en el centro de la cuestión y

(1) *Ibid. in fine;* IV *C. Gentes,* c. LXV, *in fine;* In V *Met.*, lecc. XV, med.

(2) IX, *De Pot.*, art. 1; Iª pars, q. LIV, art. 3 ad 2 y *saepe alibi.*

(3) Iª pars., q. III, art. 3.

se evita el error de aquellos que han querido individualizar las sustancias por el conjunto de sus accidentes, de sus atributos *(collectio accidentium)*, lo que equivaldría a estudiar las cosas por su exterior, y a destruir en el fondo la sustancia. Esta opinión, tan comúnmente puesta sobre el tapete en nuestros días, se refuta por Santo Tomás en función de su sistema de las *formas* o ideas de realización sustancial. Una forma, dice el Doctor Angélico, una idea tal, no es individual en cuanto tal; es de suyo multiplicable; sea cual fuere el número que de ellas se suponga, y sean cuales fueren las relaciones que las unan, ningún ser individual se encontrará por esto designado; siempre se podrán suponer tantos sujetos como se quiera para participar en este mismo orden. Si no se hallase más que uno, que reuniese todas, esta exclusividad misma sería accidental; la idea, aun múltiple, permanece participable a voluntad, y no puede, pues, por sí, ser principio de incomunicabilidad, principio constitutivo de la sustancia *primera*, a la cual todo se atribuye, no siendo ella misma atribuíble. Para encontrar ésta, hay que ir hasta el *sujeto primero*, la materia. Olvidarlo, es deslizarse al idealismo, colocando las esencias en el aire, o aun al fenomenismo, que no ve en todo más que apariencias y fantasmas (1).

Supuestos los principios precedentes, el caso del alma humana, naturaleza intermedia entre las formas puras y las formas llamadas materiales, ha de dar lugar a una solución también intermedia. Por inadvertencia ciertos críticos han reprochado a Santo Tomás la "falta de unidad" en su teoría (2). Cualquiera sea la unidad que exista en un principio, o por mejor decir por causa de esta misma unidad, sus aplicaciones deben variar cuanto varíen los casos, y querer conservar entonces una solución única, sería falsear el principio. Las esencias son por sí mismas *ideas*, ideas de la naturaleza o ideas divinas; todas se reparten las virtualidades del ser, comprendidas en la unidad del Inteligible

(1) In VII *Metaphys.*, lecc. XV, *circa finem.*
(2) Cf. Jourdain, loc. cit.

divino. Se concibe, pues, que si hay algunas de ellas que se realizan *en sí mismas*, sin ser recibidas en una materia, como es el caso de estos *inteligibles inteligentes*, que la teología llama *ángeles*, su multiplicación no podrá efectuarse sino de la forma como se multiplican las ideas, en las que todo cambio es específico. Su individualización será, pues, simplemente su *realización* como sustancias primeras o *subsistentes*. Por el contrario, las formas materiales, siendo *ideas encarnadas*, es decir: ideas "que no existen, pero según las cuales una cosa existe", como frecuentemente lo dice nuestro autor, se las multiplicará naturalmente por división de su apoyo, que es la materia. De aquí la doctrina de la individualización de las formas materiales por la materia-sujeto y por la extensión que perfila en ella las partes atribuíbles. En fin, las *almas racionales*, al ser de naturaleza media, han de multiplicarse e individualizarse según un modo que participará de los otros dos.

El alma humana no es por sí sola esencia completa; la carne entra en su *idea;* si, pues, se realiza *según su naturaleza*, lo será en una materia capaz de *servir* a sus funciones o de *participar* de ellas según se trate de sus funciones superiores o de otras. De ahí la célebre definición aplicable al hombre: *Anima est actus corporis organici potentia vitam habentis.*

Con esto queda dicho que el nacimiento de un alma estará ligado al nacimiento de un cuerpo, y que según la multiplicación de los cuerpos por la generación material tendrá lugar también la multiplicación de las almas. Sin embargo, esta alma *acto* del cuerpo está dotada de una función que le es propia: función tal que demuestra su inmaterialidad esencial y por esto mismo su subsistencia ([1]). De aquí se sigue una conclusión doble: primeramente, el alma no podrá ser el fruto exclusivo de la generación material ([2]); en segundo lugar, la destrucción del cuerpo no acarreará la del alma ([3]).

([1]) Cf. *infra*, t. II, l. V, c. IV, A.
([2]) *Ibid.*, C.
([3]) *Ibid.*, B.

¿Qué queda, pues, entonces, de la individualización del alma por el cuerpo, y cómo conciliar estos dos aspectos de doctrina, en apariencia antitéticos? Helo aquí. El alma al ser *subsistente*, es necesario que sea creada; ya que es naturalmente la forma del cuerpo tiene que ser creada en el cuerpo, en proporción de valor y de poder con él. La síntesis se establece entre estas dos afirmaciones diciendo que el alma, forma del cuerpo, es creada en relación y en proporción con el cuerpo *(in ordine ad corpus, secundum proportionem ad corpus)* y que esta proporción es la que la individualiza.

La generación material y todas sus condiciones individualizan suficientemente al hombre-materia; la suplencia creadora, siguiendo la misma ley, individualiza paralelamente al hombre-espíritu. Los caracteres de éste pertenecen, pues, originariamente a la materia: de ahí el campo abierto a la herencia, a pesar de la causalidad superior introducida. Por otra parte, ¿a quién podrían pertenecer esos caracteres? Si las almas se distinguieran en razón de sí mismas *(secundum seipsas)*, su distinción tendría por causa una diferencia *formal*, y por consiguiente una diferencia de esencia, ya que la *forma* es el principio determinante de la esencia. Entonces las almas humanas serían, como las inteligencias separadas, esencias específicamente distintas; nosotros no perteneceríamos, no seríamos de la misma raza, y la *naturaleza humana* no sería más que una palabra sin sentido. Si se quiere huir de esta consecuencia hay que decir necesariamente que no diferenciándonos *en cuanto hombres* más que por el número, no debemos diferenciarnos más que por la materia, origen del número, y que todas nuestras *diferencias* tienen *causas materiales*. Digo *causas*, no que la diferencia de nuestras almas sea el resultado de una *eficiencia* material; mas no hay más causa que la causa eficiente: las disposiciones de nuestro cuerpo son causa *material* y causa *ocasional* en el sentido en que Malebranche entendía este término, con relación a las particularidades del alma. El alma es *tal* no porque el cuerpo *la hace* tal, sino porque

el cuerpo *es* tal, y porque el poder creador inmanente en las cosas, haciendo nacer el alma en él y para él, la hace nacer a su medida ([1]). Ulteriormente se sigue de esto que al parecer el cuerpo, el alma no guarda, con su subsistencia, esta proporción, esta conmensuración cuyo origen era el cuerpo. Permanece, pues, individualizada, e individualizada en un sentido *por la materia*, aunque ella subsista en sí. Esto era lo que Avicena expresaba diciendo que la individualización y la multiplicación de las almas depende del cuerpo en cuanto a su principio, pero no en cuanto a su fin ([2]).

Se ve que esta doctrina es perfectamente coherente, y para negarla hay que negar todo el sistema. "Más fácil-

([1]) "Cum enim anima non sit composita ex materia et forma, distinctio animarum ab invicem esse non posset nisi secundum formalem differentiam, si solum secundum seipsas distinguerentur. Formalis autem differentia diversitatem speciei inducit, diversitas autem secundum numerum in eadem specie ex differentia materiali procedit; quae quidem animae competere non potest secundum naturam ex qua fit, sed secundum materiam in qua fit. Sic ergo solum ponere possumus plures animas humanas ejusdem speciei numero diversas esse si a sui principio corporibus uniantur, ut earum distinctio ex unione ad corpus quodammodo proveniat sicut a materiali principio, quamvis sicut ab efficiente principio talis distinctio sit a Deo" (q. III, *De Pot.*, art. 10). "Sicut enim animae humanae secundum suam speciem competit quod tali corpori secundum speciem uniatur, ita *haec* anima differt ab *illa* numero ex hoc quod ad aliud numero corpus habitudinem habet et sic individuantur animae humanae . . . *secundum* corpora, non quasi individuatione a corporibus *causata*" (II C. *Gentes*, c. LXXV). No se puede negar que esta teoría se presta a dificultades muy reales. Hace depender el valor eterno de las almas de un accidente de generación, de un *momento* del devenir físico apenas determinable y en todo caso transitorio. Mas después de todo esto no es un inconveniente absoluto, y la doctrina aceptada por Santo Tomás satisface de una parte a las exigencias de la doctrina general de las formas y de otra parte a las exigencias particulares del alma subsistente creada por Dios (Cf. Iª pars, q. LXXXV, art. 7).

([2]) Et licet individuatio ejus ex corpore occasionaliter dependeat quantum ad sui inchoationem, quia non acquiritur sibi esse individuatum nisi in corpore cujus est actus, non tamen oportet ut destructo corpore individuatio pereat, quia, quum habeat esse abso-

mente se arrancará a Hércules su maza" que a Santo Tomás una de sus tesis de fondo, una vez que se han conseguido los principios. Esta tesis, sin embargo, le suscitó graves inconvenientes, pues pretendían colocarle ya del lado del averroísmo —al que había tan brillantemente combatido—, ya del lado del materialismo, al que parecía favorecer la idea de una individualización de las almas por la materia (1). Las conclusiones relativas a las inteligencias separadas le producían, por otra parte, mil contradicciones. Respondió, como siempre, con un cuidado, solamente equiparable a su perfecta tranquilidad, y hay que confesar hoy día que supuesto el sistema tomado como base, los argumentos arriba enunciados eran ampliamente suficientes.

D. La Cantidad

La tesis tomista de la individualización incluye ya una teoría muy explícita acerca de la cantidad. La sustancia, por sí misma, no tiene relación ni con la extensión ni con el número; ella es *en sí;* es *sujeto;* realiza la *esencia,* cuya noción es totalmente extraña a toda noción de composición parcial, de divisibilidad o de actual división, de relación a lugar, a tiempo o a todo lo que la cantidad supone. No es que la esencia, y por consecuencia la sustancia, no abarque la cantidad, y en cierta manera aun una cantidad definida (2): las dos la *abarcan;* pero no la *incluyen.* El *ser cuantitativo (ens quantum)* es el resultado de una combinación ontológica.

Y las derivaciones de esta conclusión son fáciles de reconocer. El ser, en cuanto tal, no es *uno* en naturaleza: he aquí la doctrina que siempre se aplica. Si el ser fuese *uni-*

lutum, ex quo acquisitum est sibi esse individuatum ex hoc, quod facta est forma hujus corporis, illud esse semper remanet individuatum; et ideo dicit Avicenna quod individuatio animarum et multiplicatio dependet ex corpore quantum ad sui principium, sed non quantum ad sui finem (de *Ente et Essentia,* c. VI).

(1) Cf. *infra,* t. II, l. V, c. IV, B.

(2) Cf. *infra,* p. 95.

voco, ya fuese sustancia o fenómeno, no habría ya que suponer semejante composición, para introducir la extensión en las cosas. O se diría con los "Físicos" antiguos y modernos: La sustancia es extensa por sí misma, puesto que la sustancia extensa o el *cuerpo,* es el ser: en todo caso el ser material. O se diría con los Pitagóricos de todos los tiempos: La sustancia es extensa por sí misma también, puesto que la extensión, o el *número* del cual ella deriva, es idéntico a la sustancia y al ser, con o sin la restricción antedicha. O en fin se diría con los monistas a la manera de Parménides o de Hégel: Como la sustancia y la extensión no son más que fenómenos no hay manera de desdoblarlas en sí; su *en sí* es algo *distinto* de ellas mismas, y este *en sí* es *uno.* De aquí la misma conclusión negativa.

El fondo de este problema es, pues, el monismo o el polimorfismo ontológico, absoluto o relativo. *Ens dicitur multipliciter:* hay *géneros* de ser; existen *categorías, predicamentos* que se reparten verdaderamente la noción del ser, y que se la dividen *secundum rationes diversas,* de tal modo que si la sustancia es *ser,* la cantidad o la calidad o aun la relación son *ser* también, aunque de otra manera: tal es la afirmación fundamental que habrá que admitir o rechazar, y se la puede bien rechazar, pero no como cosa de risa, a menos que se quiera demostrar su impotencia metafísica. El empirismo obtuso que algunos desearían confundir con el espíritu científico ha podido solamente sugerir ciertas bromas fáciles en contra de esta *cantidad* sobreañadida a la sustancia, como si se pudiese concebir una sustancia —en todo caso una sustancia material—, que no gozase de extensión. Se dice "concebir"; pero se quiere decir "imaginar", y la imaginación no es aquí la dueña; para concebir al ser en sí, como igualmente a sus divisiones primerísimas, hay que sobrepasarla un poco; fuera de eso se expone uno al desdén transcendental del filósofo: "*Tanquam pueri imaginationem transcendere non valentes...*"

La sustancia, por sí misma, no es, pues, ni una ni múlti-

ple; es ajena a este orden. Para incluirla en el número y en la extensión, que condicionan su vida, hay que suponerla *afectada*, determinada de nuevo, y como ningún principio de determinación se puede concebir fuera del ser, hay que decir necesariamente: La cantidad *existe;* es *por sí* de cierta manera, aunque no sea *en sí;* es un *accidente* y sabemos ahora lo que ese término significa. Entre los accidentes, por otra parte, la cantidad es el primero de todos, puesto que la inherencia de éstos sólo se logra por la cantidad. Platón había dicho ya, recuerda Santo Tomás ([1]), que lo *grande* y lo *pequeño* afectan la materia como sus primeras *diferencias*, y confirman este aserto las necesidades de la individualización ([2]).

La naturaleza de la cantidad se determina naturalmente por su papel. Se trata de hacer la sustancia divisible; de crear partes sin variar su esencia; de introducir así una composición que no sea ni la composición por géneros y diferencias, la cual es puramente racional, ni la composición por materia y forma, que es *esencial*, ni ninguna otra tomada de éstas –tal como la *mixtión;* sino una composición *sui generis*, irreductible a ninguna otra, y que a causa de esto es suficiente nombrarla, sin tratar de relacionarla, para definirla, a otra cosa distinta de ella misma; *composición cuantitativa.* "*La cantidad es aquello por lo que la sustancia es extensa o distribuída en diversas partes integrantes*" ([3]). "*Extensio partium in toto*"; "*ordo partium in ordine ad totum*"; tales son generalmente las fórmulas tomistas. En estas fórmulas, *extensio* y *ordo* tienen evidentemente el mismo sentido; porque se trata de definir la cantidad en general, y en el número en cuanto tal no hay evidentemente extensión local. Por otra parte, no se puede presuponer el lugar a la cantidad, puesto que por el contrario, con respecto al lugar, la cantidad más bien cumpliría el come-

([1]) Iª pars, q. XLIV, art. 2.

([2]) IIIª pars, q. LXXVII, art. 2.

([3]) Opusc. 48, c. IV; op. 42, c. XVI; In IV *Phys.*, lecc. VII; In IV *Sent.*, dist. X, q. I art. 3. Q. III, ad 2.

tido de género (1). Hay que recordar, en efecto, que Santo Tomás no cree en el *espacio*, en cuanto distinto de la cantidad del cuerpo. No ve en ello más que una imaginación y no sería él quien, al establecer la síntesis de lo real, partiendo de los primeros principios, se dejase arrastrar ya a introducir una quimera, ya a presuponer lo que se trata aquí precisamente de obtener, a saber: el *ens quantum*.

Por lo dicho se ve cómo se acentúa el carácter extraempírico de esta filosofía, que a algunos aparece tan groseramente realista. La sustancia compuesta de materia y de forma: *materia*, es decir, *llegar a ser* (devenir) *real; forma*, es decir, *idea real del llegar a ser;* la sustancia así obtenida indivisible en sí, y finalmente, la cantidad *orden;* todo esto, naturalmente, aplicable a nuestros cuerpos como a todo lo demás: he aquí el realismo tomista (2).

Sea de ello lo que sea, en esta filosofía no se podría dar de la cantidad una definición más explícita. ἀνάγκη στῆναι. Puesto que aquí tocamos un *género supremo*, bástenos con dejar constancia de que el *ser* es así y partir de aquí para estudiar sus combinaciones ulteriores.

Sin embargo, para precisar y para explicar más esta noción, hemos de observar que envuelve especies. Existe la cantidad *coexistente* y la cantidad *sucesiva;* hay una cantidad *tamaño* y una cantidad *número*. En la primera de éstas tenemos todavía la cantidad de una, de dos y de tres dimensiones; en la segunda se dan todas las especies de números. Por otra parte, estas divisiones están muy lejos de ser del mismo orden. La división rigurosa e inmediata de la cantidad no comprende más que dos miembros. El

(1) Cf. *infra, pag. seq.*

(2) "Materia dividi non potest nisi ex praesupposita quantitate, quae remota, substantia indivisibilis remanet, et sic, prima ratio diversificandi ea quae sunt unius speciei est penes quantitatem, quae quidem quantitati competit in quantum in sua ratione situm quasi differentiam constitutivam habet, *quod nihil est aliud quam ordo partium.*" Opusc. 70, q. V, art. 3, ad 3m Idem, *Quodl.*, IX; a. 6; Ia pars. q. L, art. 2; C. *Gentes*, c. LXV.

tamaño y el *número* agotan su noción y no se pueden constituir otras divisiones usuales si no es insertando nociones extrañas, tomadas de las otras *categorías* o aun de otras divisiones del ser. Así el tiempo puede ser llamado cantidad sucesiva; pero no lo es más que en relación al número, y lo que el tiempo añade a éste, es decir el movimiento, pertenece a la división del ser en *acto* y *potencia* ([1]). El mismo movimiento, con mayor razón, no puede ser catalogado por algunos entre las especies de la cantidad más que de una manera impropia. El *lugar* hace intervenir, a más de la idea de cantidad, a la que no añade, por otra parte, nada de específico, la idea de continente, que tiene más bien conexión con la relación. En cuanto a las especies últimamente enumeradas, afirmamos que son verdaderamente especies, mas no *primeras*.

Quédanos, pues, por estudiar, la extensión y el número.

E. La Extensión

Puesto que hemos dicho que en todos los grados y en todos los géneros el *ser* y lo *uno* son idénticos, aplicando esta noción al género cantidad, hemos de decir que el número *es*, cuando es *uno*, a su modo, es decir, según su especie. "Seis no es dos veces tres, sino una vez seis" ha dicho Aristóteles ([2]). Del mismo modo, la extensión *es*, *existe*, cuando es *una*, según su naturaleza, y puesto que ésta consiste en un orden de *posición*, la unidad propia que le conviene y según la cual ella *es*, consistirá en la integridad de este orden, a saber: la indivisión dimensional; en una palabra: la *continuidad*.

El continuo: he aquí, pues, la esencia misma de la cantidad dimensiva, en cuanto se opone al número. Es ésta la primera especie de cantidad y la que ofrece las dificultades más aparentes. Desde Zenón de Elea hasta Kant y Leibnitz, su noción ha sido objeto de un perpetuo escándalo

([1]) In V *Met.*, lecc. I.
([2]) *Metaphys.*, IV, 14, 1020 b, 8; apud S. Th., lib. V, lecc. XVI.

filosófico. Muchos han preferido lanzarse en el idealismo o en el subjetivismo, antes que devorar las *antinomias* aparentes que envuelve. Santo Tomás, aun cuando a menudo vuelva sobre este asunto, no parece haberse impresionado profundamente. Es que poseía para hacerle frente, la palanca universal del *acto* y la *potencia*, y, por otra parte, sus pensamientos relativos a lo uno y a lo múltiple, a la materia y a la cantidad que de ella se deriva, se encontraban colocados por encima de las imaginaciones calenturientas que servían a Zenón de punto de partida.

La esencia del continuo es la de ser, en cuanto tal, perpetuamente divisible ([1]). Se dice *en cuanto tal*, porque tendremos ocasión de ver en física, si es que la división tendrá o no un término señalado por otra cosa diferente de la naturaleza de la cantidad. Ya lo hemos afirmado: cada esencia corporal envuelve *cualidades;* éstas a su vez, al hallarse injertadas en la cantidad como manifestación del segundo grado de la sustancia, suponen en ésta *disposiciones cuantitativas* en correlación constante con ellas; que representan su equivalente, y por ende, indirectamente, el equivalente de la sustancia. A causa de esto "esa cualidad de los cuerpos llamada *figura*, y que es un determinante de la cantidad, tiene una relación muy próxima con la forma sustancial, y por ello, así como algunos han confundido la extensión con la sustancia misma de los cuerpos, otros han afirmado que la *figura*, determinada por esta extensión, es la verdadera forma sustancial". Esta última conclusión es defectuosa, mas la experiencia de la que abusa es cierta.

"La figura es de todas las cualidades aquella que acompaña y demuestra más inmediatamente la sustancia, lo que se ve sobre todo entre los animales y plantas", pero no es menos verdad en otras partes. "Por este motivo, Aristóteles declara al hablar de la figura que los cambios padecidos por ella no son tanto alteraciones cuanto nuevas creaciones" ([2]). Esta teoría es verdaderamente notable:

([1]) In III *Phys.*, lecc. I; In I, *De Caelo*, lecc. II, et passim.
([2]) In VII *Phys.* lecc. V.

invoca y sanciona de antemano todo esfuerzo emprendido en unión con los hechos para crear una morfología química, y de esto a la aceptación del tipo cristalino como criterio de la sustancia no hay más que un paso, desde el punto de vista de la pura filosofía. Sea lo que sea, en lo que concierne a la división es manifiesto que esta teoría pone un límite a la dicotomía real. No se podrá dividir *tal* sustancia más que hasta el punto en que se hallen atacadas las disposiciones cuantitativas que ella supone. Pretender ir más lejos sería alterar su tipo morfológico, y puesto que un cambio de éste equivaldría a un cambio en la misma sustancia, puesto que, por otra parte, ésta consiste en una síntesis indivisible *(consistit in indivisibili)*, destruiríamos con ello la sustancia. Ahora bien, ninguna cantidad real existe fuera de las sustancias. Toda cantidad real es, pues, divisible solamente hasta un cierto término.

Tal es el punto de vista *físico* (1). Sometido a estas condiciones, el continuo, sin embargo, conserva su naturaleza. Ésta se encuentra enteramente en lo que un comentador ha bautizado con una frase que es un hallazgo escolástico: *individuum per se unum*, a saber: la última parte a que puede reducirse cada sustancia, más allá de la cual la sustancia perdería su esencia, y que se asemeja muy mucho a lo que hoy día llamamos *molécula*.

Tomemos lo que se pretende sea una sustancia homogénea: ésta lo será en el sentido de que las *disposiciones* de que acabamos de hablar no afecten más que a las más ínfimas partículas —tales las disposiciones de los átomos en la molécula— estando formado el todo por la adición de estas partículas similares. Esto es lo que podríamos llamar un *homogéneo por repetición*. Examinemos una partícula aparte. En ella existe *disposición*, afirmamos; pero hay también *dispuesto*, y en este dispuesto en cada uno de sus estados, no hay que suponer indefinidamente nuevas disposiciones ἀνάνκη στῆναί. El continuo en estado puro debe

(1) In I *Phys.*, lecc. IX; lib. VI, lecc. III; II *Sent.*, dist. XIV, q. 1, ad 4; q. II, art. 2; II *De Anima*, lecc. VIII; Iª pars, q. VII art. 3.

encontrarse al fin, homogéneo, y entonces de modo absoluto, a menos que no hayamos errado en la concepción inicial de una cantidad objetiva, de una *extensión* que no sea otra cosa más que una ilusión de nuestros sentidos. Una vez aquí situados se da uno cuenta que la división no encontrará obstáculos. La división, empero, no podrá ser *real:* primeramente porque no poseemos evidentemente ningún medio para realizarla, ya que no tenemos a nuestra disposición más que sustancias, herramienta bien grosera para una operación *extra sustancial;* en segundo lugar por la razón implícita en el calificativo mismo que acabamos de estampar. Extra sustancial o *infra sustancial* es exactamente la palabra que conviene al continuo de este modo encarado, ya que carece de toda suerte de disposiciones, y por el contrario toda sustancia, en cuanto tal, implica disposiciones tanto cuantitativas como cualitativas. Surge de la materia y no toma nada de la forma, a no ser su ser como *elemento.* Al carecer de lo que le permitiría la existencia sustancial, el continuo no es separable. Es sin embargo real, al ser realmente un *elemento.* Ahora bien, la razón que lo considera en su realidad puramente cuantitativa debe necesariamente atribuirle lo infinito. Porque ¿qué es lo que podrá detener en adelante una división ideal que procede, en cada término de la dicotomía, según una *razón* siempre idéntica? El continuo como tal, siendo únicamente *extensión,* permanecerá siempre en el mismo grado y calificación, sea cual fuere la dimensión en que se le considere. La grandeza o la pequeñez, al calificar la extensión, la presuponen desde luego y la abandonan a su natural. Si es cierto que esta naturaleza implica la divisibilidad, el continuo será siempre y para siempre divisible.

Mas no es por este camino por donde los adversarios del continuo lo atacan. Consideran éstos las consecuencias de la doctrina propuesta y las declaran inaceptables. Zenón de Elea es quien ha desarrollado este punto de vista con más fuerza; Kant no ha hecho más que resumirlo; Leibnitz ha extraído la esencia del argumento del Eleático justamente

lo suficiente como para poner de manifiesto el punto débil. No vamos a reproducirlos uno por uno. Consiste su fondo común de ataque en descubrir en el continuo un *infinito de composición*, como si estas dos proposiciones fuesen idénticas: El continuo es indefinidamente divisible; el continuo está compuesto de una infinidad actual de elementos. Esto supuesto, en efecto, las consecuencias se precipitan. Siendo continuo todo espacio; realizándose todo movimiento en el espacio, por muy ínfimo que éste sea, siempre se tendrá la imposible tarea, para recorrerlo, de atravesar un infinito *(Infinitum non est pertransire)* [1]. La flecha que hiende el aire no llegará jamás a su blanco, y Aquiles a pesar de la ligereza de sus pies no alcanzará jamás a la tortuga. Mas la cuestión está en determinar si la identificación tomada como punto de partida es legítima. Ahora bien, en ninguna parte podría serlo menos que en la filosofía tomista. Según la filosofía de Santo Tomás, el continuo es en sí divisible, pero no es en sí *compuesto*. En todo caso, si se admite esta expresión, conviene comentarla según las exigencias de la causa. El continuo es divisible *en acto;* pero sólo es compuesto *en potencia*. Es, pues, falso que en él, propiamente hablando, se confundan la divisibilidad y la composición. Ésta no resulta efectiva más que en la medida en que la divisibilidad, ya realmente, ya idealmente, pasa al acto. Ahora bien, esta medida es siempre finita, y es pues falso afirmar que el continuo, anteriormente a esta operación real o ficticia, envuelve una infinitud real. Lo real y lo *uno* son idénticos, dice siempre el doctor Angélico. Pensar en el continuo como actualmente múltiple es pensar como no-existente; porque es substituirle sus partes, por consecuencia un *número;* es pasar subrepticiamente de una especie de la cantidad a otra; es negar en verdad el continuo. A la inversa, pensar en el continuo real es pensar como que es *divisible;* mas esto es y por eso mismo pensar o concebirlo como *uno;* porque *divisible* expresa

(1) In III *Phys.*, lecc. VII; In VIII, 17.

el atributo de alguna cosa *indivisa*, y, si lo divisible no fuese *uno*, no sería ésta *alguna cosa*. Es ilusorio creer que el continuo está realmente compuesto de aquello en que es *divisible*. Todo lo más que se puede afirmar es que está realmente compuesto de lo que en él distinguimos; solamente que de este trabajo de distinción efectuado por el espíritu, y no prestándole lo real, más que una posibilidad objetiva, de ningún modo se deduce que haya aquí otra cosa que un infinito en potencia, cuyo fundamento real es una unidad.

Si se quiere profundizar más en esta noción, se advertirá sin ninguna duda que la extensión por sí misma es un bosquejo de multiplicidad, como toda *potencia* es un bosquejo de acto. La ciencia *posible* es también como una ciencia bosquejada, de tal manera que gracias a ella, y antes de toda adquisición positiva, nuestra alma es denominada intelectual. Mas hay que concebir que un ser potencial, es el *ser* de una *potencia*, no el ser de una cosa constituída en sí misma. Hay que concebir todavía, y éste es el fondo de la cuestión, que existe un medio entre lo múltiple y lo uno, como existe un medio entre el ser constituído y el no-ser puro. El *ser* y lo *uno* siempre se corresponden; solamente que el ser es más amplio que aquello que llamamos sus positividades. El ser envuelve a la vez *acto y potencia;* no se manifiesta a nosotros únicamente en estado fijo, adecuado al espíritu, capaz en todo de determinación racional. Lo indeterminado *es, existe;* lo inconmensurable *es;* el no-ser es de cierta manera. Todo esto no existe *en sí;* pero lo determinado, lo comensurable y el ser están realmente afectados. El que no admita esto se exime de acatar un misterio, pero cierra también los ojos a la evidencia [1]. Y por este motivo entre lo múltiple y lo uno, que corresponden respectivamente al ser y al no-ser se da este medio: lo *múltiple* en potencia, *uno* en acto. La *materia* es la que abriga este secreto: el secreto de la divisibilidad es su misterio, pues la *materia* es lo

(1) Cf. *supra*, pág. 70-74.

indeterminado por esencia. Abandonada a sí misma, como no propende más a una determinada forma que a otra, tampoco prefiere tal extensión más que otra. Una extensión, ¿no es también una determinación? La *materia* no la tiene: es un infinito de indigencia, y a causa de ella, la extensión que aquélla soporta hunde sus raíces en el infinito. ¿Por qué, pues, se determina la materia? Por la *forma*. Ahora bien, la forma la determina como un *todo*, no como *parte*. Cuando se divide, se quita la forma y se avanza hacia la materia; corremos a la indeterminación, nos hundimos en el infinito, y después ¿quién puede detener a la dicotomía en sus pasos siempre idénticos? Allí donde no existe diferenciación, no se sabrían encontrar límites; se avanza hacia la materia informe *(acceditur ad materiam)*, y lo indeterminado no ofrece resistencia ([1]). Cuando, por el contrario, se mira al *todo*, tenemos que habérnosla con la *forma* que constituye este todo; y por consecuencia con lo determinado y lo *uno;* he dicho lo uno, es decir, lo *indiviso*, pero no con lo *indivisible* y lo simple. Querer que lo real sea *uno* en el sentido de simple y de indivisible es una idea a priori que ha podido seducir a Leibnitz, pero que verdaderamente no se impone a nadie. *Lo divisible indiviso*, *lo múltiple en potencia*, *uno en acto*, *lo continuo*, en una palabra, representan una manifestación *sui generis* del ser multiforme. Querer reducirlo a número es una ilusión; negarlo so pretexto de oscuridad, es querer hacer las "ideas claras" la ley de todo, y todo pensador, todo filósofo debería darse cuenta de la locura de semejante pretensión. Frente al misterio *real*, conviene traer a la memoria la frase de Pascal: *Los orígenes de las cosas están ocultos... Los principios de las cosas confinan con la nada.* El orden real de los hechos es exactamente a la inversa de lo que el objetante supone. Éste parte del *elemento*, átomo, mónade u otra cosa, como de un *determinado* que deberá *componer* o *formar* la extensión. En realidad, lo determinado ha de buscarse al fin, no al principio.

([1]) I pars, q. VI, art. 1 ad 2; art. 3, ad 3 y 4; q. XXV, art. 2, ad 1; In III *Phys.*, lecc. X y XII.

Los principios del ser no son seres, y la fuente *de lo uno no es lo uno*. "No se construyen casas con casas", dijo Aristóteles. La ilusión del físico radica siempre en esto; tanto peor para el que crea debe ceder a esos argumentos. Para Santo Tomás, la *materia prima* es inaccesible a la división e inconmensurable al número; aquélla es infinita en el sentido de que huye infinitamente ante el espíritu que la persigue al dividir el ser. La materia no menos sostiene a éste; porque la impotencia de nuestro espíritu no es su impotencia; el continuo al que sirve de base devora las imposibilidades de la división sin límite y encierra al infinito sin esfuerzo, porque no es un infinito de perfección sino de miseria. "*Los principios lindan con la nada.*" El múltiple sin término que es el continuo, no es múltiple más que negativamente; pertenece como tal al no-ser: hablo del no-ser relativo que llamamos *potencia*.

En cuanto positividad, en cuanto ser, es *uno* y a este respecto no hay que hablar de infinito.

Por esto se deduce lo que Santo Tomás respondería a Zenón, a Kant y a Leibnitz. A Zenón le diría: Aquiles con sus pies ligeros, la flecha que hiende el viento, el móvil cualquiera que fuese consume al infinito que se le oponga en razón misma de la continuidad del movimiento, de suerte que el continuo suministra él mismo la solución misma de las dificultades que levanta. Si el espacio a recorrer estuviese compuesto de partes *actuales* en número infinito, el movimiento no podría agotarlo. Si el móvil mismo procediese *per saltus*, y debiese numerar en su ruta una infinidad de esfuerzos distintos, nunca alcanzaría su cometido. Pero una y otra suposición son falsas. No hay aquí ni allí infinidad actual: hay sí infinidad en potencia, y esta infinitud se halla tanto en el movimiento y el tiempo como en la trayectoria. El sofisma eleático consiste en *cruzar* los términos, en vez de dejarlos en su orden. A una trayectoria finita en acto corresponden igualmente un tiempo y un movimiento finitos en acto; a una trayectoria infinita en potencia corresponden un movimiento y un tiempo igualmente infi-

nitos en potencia. Todo, pues, está bien y no queda ninguna dificultad ([1]).

A Kant, Santo Tomás respondería que su *tesis* y su *antitesis* no se corresponden y esto por una razón semejante.

En fin, a Leibnitz, y a su pretensión de substituir las *mónadas* a la extensión, porque el compuesto se resuelve en lo simple, Santo Tomás respondería: Opones a la mía otra filosofía: habrá que examinarla en conjunto: mas el motivo aquí invocado no tiene fuerza. El compuesto se resuelve en lo simple; pero según la naturaleza del compuesto y del simple. El compuesto *actual* se resuelve en lo simple *actual;* por ejemplo: el montón de piedras en cada una de las piedras; el compuesto solamente *potencial*, uno actualmente, se resuelve en elementos de su misma naturaleza, a saber: unos actualmente y múltiples en potencia. Afirmar en sentido leibnitziano que el "múltiple", a saber, el continuo, se resuelve en lo "simple", en el *no-continuo*, mónada o número, no es proclamar una evidencia, sino construir un sistema. Es creer que la sustancia no puede variar en cantidad si no es multiplicándose; es, pues, negar la extensión en cuanto manifestación *especial.* La doctrina de los *predicamentos* se opone a esta mutilación del ser. La extensión es una *especie* de cantidad.

F. El Número

La segunda especie de cantidad, llena de misterio también, suscita dificultades de otro orden.

El número, es lo uno en lo múltiple, como la extensión es lo múltiple en lo uno. *Multitudo mensurata per unum:* es la definición aristotélica y tomista. Solamente que esta noción no es tan fácil de comprender, de penetrar, como a primera vista pudiera creerse.

Implica, en efecto, en el sentido en que se toma, que el número tiene su propia realidad, y constituye, con relación

([1]) Cf. in IV *Phys.*, lecc. IV; lecc. XI; in VIII lib. lecc. XVII, I[a] pars, q. LIII, art. 2.

a la cantidad, una especie particular. Ahora bien, en esto hay una dificultad que pocos advierten.

Lo más frecuente es representarse al número en estado abstracto, y fácilmente se comprende que bajo esta forma sirve de medida a las cosas en cuanto a nuestro modo de comprenderlas; pero no existe, sin embargo, realmente más que en nosotros.

Éste es el número que numera *(numerus numerans)*. Mas existe también el número numerado *(numerus numeratus)*, que es el número concreto y de éste afirmamos, con gran asombro de algunos entre los que comprenden cómo se propone la cuestión: Es una realidad de la naturaleza. Digo realidad, pero especial, distinta, en cuanto cantidad, de la extensión de los cuerpos numerados. Se da aquí una paradoja aparente que bastaría de suyo para colocar a la filosofía tomista, entre las filosofías de la sustancia. Los Pitagóricos absorbían toda realidad natural en el *número*, y sacrificaban así a la vez la extensión y la sustancia ([1]). Otros han querido absorber toda la realidad física en la extensión, lo que sería sacrificar esta vez la sustancia y el número en cuanto realidades distintas. Tales son las dos extremas posiciones tomadas por los filósofos realistas en relación a la cantidad. Ahora bien, Santo Tomás no quiere sacrificar nada de lo que es propiedad del ser. Admite la sustancia compuesta de *materia y forma;* a ella añade la extensión, modalidad *real,*

([1]) Es muy difícil de determinar el espíritu del pitagorismo, desde el punto de vista ontológico. Conforme a esta proposición: El número *es* la sustancia de las cosas, se sitúa el acento sobre *sustancia* o sobre *número* y se llega a conclusiones muy diferentes. Al expresarnos así ¿queremos hacer de la sustancia un *abstracto?* Se estaría en pleno idealismo. ¿Se quiere por el contrario realizar el número y darle un valor de ser? En este caso nos acercamos al peripatetismo y a su sistema de las formas con esta diferencia: que se reduce el cometido de la *forma* al restringirla a las manifestaciones cuantitativas, o por mejor decir, que se desconocen las riquezas del ser ensayando de trasladar sus múltiples virtualidades al único género: *cantidad.* En este punto de vista es en el que se coloca nuestra crítica.

accidente, es decir, *determinación*, distinta del *determinado* que ella afecta, aunque subsista en él. En fin, de la división de la extensión nace el *número*, que no es ni la extensión ni la sustancia; que tiene de común con la sustancia su participación al *ser;* que tiene de común con la extensión su participación de la idea de orden y de extensión cuantitativa; y que merece, pues, por esta doble razón: primeramente, verse colocada entre las categorías que dividen el *ser;* en segundo lugar, figurar en ellas, conjuntamente con la extensión que él divide, bajo el título de *cantidad*, de la que es una especie.

Para esclarecer todo esto conviene recordar los principios.

El número es *multitud*, y la multitud no puede nacer más que de la división; pero nosotros hemos distinguido más arriba dos especies de división. Existe la división del ser en *esencias*, y la división de un *cierto* ser, a saber: el ser material, en sus partes cuantitativas. Así pues hay también dos especies de multitudes: la una *transcendental*, corriente en todos los géneros, la otra cuantitativa, que tiene por fundamento la materia. Un abismo separa la una de la otra. Las esencias dividen al ser; pero sería absurdo decir que aquéllas recortan las *partes;* y puesto que la idea de *todo* y de *partes* es inherente al número, la multitud así tomada no es número (1). Por otra parte, el número implica la idea de medida común; hasta su definición es así: *Multitudo mensurata per unum.* Ahora bien, las esencias ¿qué medida común pueden presentar? El ser solamente, les es común, y el ser no es aún un *género:* con mayor razón no es una *realidad* común. Siempre, pues, que se trate solamente de las esencias, no se da número real, aunque sí realmente multitud. Un espíritu no es el tercio de tres espíritus, un color no es el tercio de tres colores, ni una posición en el espacio el tercio de tres posiciones en el espacio. Aquí existen *unidades* y *unidades:* no hay de ningún modo número. Si numeramos, sin embargo, es por aplicación del número *abstracto (numerus absolutus)*,

(1) Cf. Q. IX, *De Pot.*, art. 5, ad 6.

el que puede, en efecto, aplicarse a todo, en cuanto que nuestro espíritu, operando según su naturaleza, cuyo objeto propio es lo sensible, utiliza con respecto a todos sus objetos los postulados sacados de lo sensible (1). Al contrario, si consideramos las naturalezas materiales, la manera cómo el tomismo las concibe suministra al número una base positiva. Cada naturaleza, *como tal*, existe en sí, y no hace número con las otras, mas éstas se realizan en la materia y la materia les es común. Con mayor razón, ella es común a los individuos de cada especie, que se la dividen según las leyes de la individuación más arriba descriptas (2). Lo que Parménides y Spinoza afirman del ser: a saber: que es *uno*, el peripatetismo lo proclama del fondo de la naturaleza, donde coloca el *devenir* sin forma, la *potencialidad objetiva*, punto de partida y fundamento de la sustancia. En esta materia común, la extensión permite delimitar las partes, y hecha esta distribución, no dejando por eso de subsistir la unidad de fondo, se tiene lo que era necesario para constituir el número objetivo. Éste, en efecto, supone tres cosas: primera, unidad de sus elementos tomado cada uno aparte; segunda, su multiplicidad; tercera, una común medida de su *orden* o *extensión plural*. Debe, pues, el número ser objetivo o puramente ideal, como por otra parte actual o posible, según el grado o la manera en que se encontrará realizada la triple condición que se le impone. Todo lo que está actualmente *dividido*, pero con un principio de extensión realmente *uno*, constituirá un número *real y actual:* es el caso de dos hombres, de dos guijarros, de dos partes del continuo consideradas como distintas. Todo lo que es actualmente *uno*, pero dotado de una multiplicidad *posible*, de parte de un principio de extensión sub-yacente, no

(1) "Unum secundum quod est principium numeri ponit aliquid additum ad esse, scilicet ratio mensurae, cujus ratio primum invenitur in unitate, et deinde consequenter in aliis numeris, et deinceps in quantitatibus continuis, et deinde translatum est hoc nomen ad alia omnia genera." In X *Metaph.*, lecc. II. Cf. I, II, q. LII, art. 1, init.

(2) Cf. pág. 79.

constituirá un número real, pero sí un número *realmente posible*, como lo hemos dicho del continuo indiviso.

Todo lo que está actualmente dividido o distinto, y no tiene por otra parte principio de unidad real, sino simplemente de una unidad abstracta, no dará lugar más que al *número abstracto*, aun formando acaso una real multiplicidad transcendental. Es el caso de las *formas puras subsistentes, o inteligencias separadas;* es el caso de las esencias, sean cuales fueren, tomadas como tales. Éstas se dividen el ser como concepto no-unívoco. Participan de él *secundum rationes diversas.* Su lazo, como multitud, es, pues, simplemente abstracto, aunque se funde en una comunidad real de existencia. En fin, si se encuentra algo que no suponga división ni real ni posible, ni cuantitativa, ni esencial, hallándose en ese algo todo el ser incluído con todas sus virtualidades reducidas a la simplicidad perfecta, ese algo, esa cosa será *uno* al máximo y no podrá dar lugar ni a número ni aun a multiplicidad transcendental. Tal es Dios y si, a merced de la teología cristiana, hay que suponer en Él una especie de *pluralidad (numerus quidam)*, esa pluralidad no es de aquellas que entran en nuestros cuadros. Aun más, no se puede conceder que Dios y un hombre, por ejemplo, sumen dos, si no es según nuestro modo de comprender. En realidad, no existe aquí en modo alguno dualidad, ya que no hay nada de común, aun metafísicamente, entre Dios y la criatura. La noción misma de ser no les es común *(Ens non dicitur univoce de Deo et creaturis)* (1). Ahora bien, no hay multiplicidad verdadera sin principio de unidad al menos abstracto. Si se concediese que Dios y un hombre sumasen dos, habría que conceder que Dios es parte de un todo que comprende, también, al hombre; y que Dios y el hombre es algo más que Dios solo: dos cosas absurdas (2).

Así es, pues, el número real. Es "una pluralidad de continuos de los que cada uno, distinto del otro, es indiviso en

(1) Cf. *infra*, l. II, cap. III, B y C.
(2) In I *Sent.*, dist. XIV, q. I, art. I, corp at ad 4; *Ibid.*, art. 2 ad 1.

sí, y por consecuencia uno [1]". Se puede ahora juzgar lo que expresa esta definición. Al ser el *continuo* o cantidad dimensional la determinación primera de la materia, y ésta al ser el substrato necesario para la realización del número, no habrá, no se dará número real más que donde haya continuo, y la pluralidad de continuo –en cuanto realmente medida según una proporción definida por la unidad cuya repetición la compone–, será el número real. Se ve en esta concepción que el número se distingue a la vez de la materia y del continuo para formar, para dar paso a una esencia nueva. El número es realmente una *esencia* [2], es decir, una manifestación especial del ser, irreductible a cualquiera otra, aunque nazca de él o en él se apoye según ciertas leyes. El número es la *forma*, es decir, a la vez la determinación y la medida de la materia primera en cuanto a sus manifestaciones plurales, como la extensión es su determinante y su medida en cuanto a sus manifestaciones dimensionales [3]. Supongamos al universo compuesto actualmente de un millón de cuerpos distintos; cada uno de ellos representaría realmente un millonésimo de la materia universal desde el punto de vista de la pluralidad de sus manifestaciones, como la extensión de este cuerpo representaría un *enésimo.* de la capacidad total de la materia en relación a la extensión. Esta *unidad real* mediría pues *realmente* el todo bajo un cierto aspecto, y este todo, sea cual sea su extensión, está también realmente integrado, desde el punto de vista de la multiplicidad, por una repetición agotadora de unidades del mismo orden, realizando de este modo esa síntesis *objetiva* de lo uno y de lo múltiple que constituye el número real.

Se advertirá que en este sistema, aunque el número esté

(1) "Multa continua quorum unum non est aliud et quodlibet eorum est indivisum in se sive unum, quod idem est" (*Summa totius logicae*).

(2) *Quodl.*, XI, art. 1, ad 1.

(3) "Id quod est in genere quantitatis non habet materiam partem sui, sed comparatur ad ipsam sicut mensura." In *Boet. de Trinit.*, q. IV, art. 2.

constituído como tal por una pluralidad, la unidad del elemento común que él mide es aún más necesaria, en cierta manera, a su realidad que la pluralidad misma. Para que una cosa sea *tres*, es necesario primeramente que esa cosa exista ([1]); ahora bien, el número objetivo, esta *misma cosa que es tres*, es también una unidad de cierto género afectada de triplicidad, y para que la triplicidad sea real, es necesario que *con anterioridad*, en el orden lógico, la unidad contemplada, sea también real ([2]).

Según el pensamiento de Santo Tomás, el número real que acabamos de describir, es objeto propio de las matemáticas. Éstas, en efecto, abstraen de la materia *sensible;* mas no abstraen de la cantidad, cuya realidad bajo estas dos formas: extensión y número, es su materia propia. Lo mismo que Euler reprochaba a Leibnitz por sustraer a las matemáticas —al reducir la extensión a las *mónadas*— la mitad de su dominio, así la otra mitad de este dominio se hallaría comprometida, a los ojos de Santo Tomás, si se le negase al número su objetividad, en cuanto naturaleza *especial* ([3]).

Las *operaciones*, aunque reglamentadas en abstracto, se aplican según Santo Tomás al número real, que se obtiene por división del continuo ([4]). La igualdad, la adición o la

([1]) Hemos dicho anteriormente (p. 29) que la idea de *cosa* no es más que un aspecto de la idea de ser. Ahora afirmamos que la pluralidad es una forma *especial* de ser: se deduce correctamente la anterioridad de la *cosa* en relación a la pluralidad o a la unidad.

([2]) No existe ninguna contradicción en que *una* cosa sea *múltiple*, con tal que la unidad y la multiplicidad no le convengan bajo el mismo aspecto. El número es *uno* en tanto es *una cierta* manifestación del ser *(ens et unum convertuntur);* es múltiple en cuanto a la esencia misma de esta manifestación *(numerus est multitudo)*. El definirlo: *una* cosa que es *varias*, es simplemente suponer: de una parte la identidad del *ser* y del uno, de otra parte la doctrina de los *predicamentos*, según la cual siendo uniforme, el ser encuentra lugar en él la *pluralidad real*, y por esto en el uno.

([3]) In I *Sent.*, dist. XXIV, a. I, art. 1, ad 2; art. 2; ad 3.

([4]) "Aggregatio, multiplicatio et hujusmodi sunt passiones numeri qui consequitur divisionem continui". (In *Sent.* dist. XXIV, q. 1 art. 1, ad 2m y art. 2 ad 3m.)

sustracción, o la fracción con mayor razón no tienen sentido directo a no ser que se suponga el carácter cuantitativo y divisible del objeto. Este, en cuanto divisible, es un número en potencia; operada la división, esta potencia pasa al acto y crea el número real, objeto del cálculo numeral.

En resumen, la sustancia material, por sí misma carente de extensión, se manifiesta bajo dos formas irreductibles, aunque originarias una de la otra. El número nace de la división de la extensión; pero el número, como la extensión, es propia y rigurosamente hablando, una *especie* de *cantidad.*

G. La Cualidad

La cualidad es una manera de ser de la sustancia, una determinación, un modo. Mas esto puede entenderse de dos maneras. La sustancia, como tal, está determinada ya por su especie. Su *diferencia* tiene para ella un valor de calidad. Cuando se dice en general: es una sustancia, la forma de precisar es preguntar: *cuál.* Mas es un hecho que un sujeto así definido se halla todavía en potencia para determinaciones ulteriores, accidentales con relación a la primera, y estas determinaciones nuevas del sujeto sustancial, estas diferencias adventicias, que, al variar, le convierten en *otro*, dejándole enteramente a su naturaleza básica, dan lugar al predicamento de cualidad ([1]).

Muchas cosas diferentes se agrupan bajo este título, y aquí acaso podrían batir palmas las críticas de aquellos que rechazaban aceptar que se coloque así el universo en diez casos. Cualidades, la salud o la enfermedad, la belleza o la fealdad, la virtud o el vicio; igualmente cualidades las propiedades sensibles de los cuerpos; cualidades sus figuras, cualidades sus potencias, cualidades las impresiones y las disposiciones que ellos sufren ([2]). En las definiciones de estas especies, subsisten muchas oscuridades, y en las distinciones que ellas suponen, hay mucho de indecisión. Inútil

([1]) Iª II, q. XLIX, art. 2.
([2]) Ibid.

apesadumbrarnos, eso sería tomar la paja de las palabras y dejar el grano de las cosas.

Aquella especie de cualidad que Santo Tomás ha estudiado con más profundidad es la que responde a la palabra *habitus*, palabra sin equivalente en castellano, a pesar del error de los que creen traducirlo bien diciendo: hábito, costumbre. La cualidad de un ser en razón de la cual éste se halla bien o mal dispuesto según su naturaleza, tal es el *habitus* tomista. Las virtudes o vicios, sean de la inteligencia, de la voluntad o del apetito inferior son del hábito los casos más interesantes, pero no los únicos. Santo Tomás por razones teológicas trata de éstos con una abundancia y precisión en que la moral, así como siempre en su doctrina, tiene su fundamento en la psicología, ésta en la metafísica, y precisamente es aquí —a menos que no sea en filosofía natural al tratar de las cualidades sensibles— donde hay que buscar los principios generales de la materia. Digamos solamente cuánto repugna a la filosofía de Santo Tomás el estado de espíritu que no quiere ver, en todas las cualidades de los cuerpos, más que estados relativos únicamente a la cantidad: espacio, movimiento y número. Desde luego advertiría que aunque no fuera todo más que "figura y movimiento", como Descartes quería y Pascal asentía; la cualidad sin embargo no se encontraría por eso excluída de la naturaleza; pues la *figura* es también cualidad; y ni la extensión, ni el número la determinan por ellos mismos: es necesario, pues, ver uno de esos aspectos generales del ser, que son como las raíces primitivas del lenguaje que él nos habla.

Santo Tomás admitía como nosotros que el sonido se explica por cierta sacudida del medio sonoro y del oído, lo que no le impedía admitir también la cualidad, así como en el color, el calor, el sabor y demás sensaciones. Advertía solamente que ciertas cualidades tienen un ser fijo en su sujeto y que otras son transitivas [1]. Profundizar en esta teoría sería despejar muchos equívocos y se vería que sobre

(1) In II *De anima*, lecc. XVI, init.

este punto la filosofía tomista se halla plenamente abierta a la experiencia (1).

¿Qué necesidad hay de que todo, en los cambios llamados cualitativos, no sea más que figura y movimiento? Solamente una inteligencia metafísica reducida a la imaginación puede de tal modo estrechar y recortar la naturaleza. Detener el análisis del ser natural en el átomo, como Demócrito, o en la extensión, como Descartes, o en el punto matemático, como Poscovich, es una exageración filosófica. ¿Por qué pues preferir, al concederles existencia objetiva, las cualidades geométricas a las cualidades sensibles? Berkeley nos contesta: las razones que militan contra unas no son menos válidas contra las otras. Entonces, la extensión se desvanece y el número también. ¿Qué queda? A menos de renovar enteramente estos puntos de vista y de renunciar a todo realismo, nos encontraríamos vagando entre la incoherencia y la arbitrariedad. La teoría del conocimiento, de la que quizá depende esta cuestión, nos hará ver que lo verdadero no está aquí; que la realidad es más amplia; que existen en la naturaleza cambios de estado diferentes a los que la imaginación geométrica se representa. En resumen: Hay cosas que no se "dibujan".

Notemos, por otra parte, que las fecundas hipótesis y por consecuencia más que legítimas de la física matemática no deben aquí engañarnos. Las equivocaciones han sido frecuentes; mas parece llegado el día en que la crítica va a hacer justicia contra los entusiasmos del primer cuarto de hora. Se admite ahora por los más grandes pensadores que las teorías físicas no son más que una guía, un esquema; que no pretenden de ninguna manera, o no deben pretender *explicar* lo real, sino solamente ofrecer, en símbolos cuantitativos, una expresión cada vez más capaz de representar el orden de los hechos, de preverlos y, de aquí, colocarnos en estado de dominarlos. Basta, pues, que los símbolos empleados correspondan término a término a

(1) Cf. *infra*, t. II, l. V, c. III, A.

los estados sucesivos de la misteriosa realidad. La verificación experimental debe establecer la prueba de esta correspondencia; más los estados reales definidos por sus relaciones no nos descubrirán por esto su esencia. El metafísico se hallará pues libre, lo mismo que el sabio, con respecto a las interpretaciones ontológicas.

Para Santo Tomás, las cualidades sensibles, y en general todas las cualidades, son formas reales de las cosas, a reserva de involucrar al *sujeto* en la constitución de su esencia como lo hemos insinuado hace poco, y como tendremos ocasión de decirlo. Aquéllas son *naturaleza* como elemento determinador, mientras que la sustancia es naturaleza como fundamento último de las determinaciones.

Por las mismas cualquier cosa *es* aunque no posean ellas una existencia independiente; por ellas las cosas obran, aunque ellas no obren por una acción que les pueda ser atribuída [1]. Vamos a ver, por otra parte, que las exigencias del tomismo no se detienen aquí, sino que hay que ensanchar más todavía los límites del ser.

H. La Relación

Se sabe bien cuántas disputas ha ocasionado en la Escuela y fuera de ella la cuestión de la realidad o no realidad de la relación. ¿Es ésta una creación de nuestro espíritu? ¿Tiene fundamento, y si lo tiene, suministra a la relación todo su ser? ¿O bien, hay que concebir que lo real es bastante amplio para que el "*cuius totum esse se habet ad aliud*" encuentre allí todavía su sitio?

En esta compleja cuestión, Santo Tomás toma la posición que le impone por autoridad su sistema. Es manifiesto que existen relaciones de pura razón, a saber aquellas que nosotros establecemos entre las cosas por la manera que tenemos de comprenderlas.

Así la relación del hombre considerado como especie, al animal considerado como género, es una relación de pura

[1] Q. *Disp. De Anima* art. 19.

razón. Pero si se dice, por ejemplo, que una cosa procede de otra como de su principio, es necesario absolutamente que las dos, la que procede y aquella de la cual procede, pertenezcan a un orden común, y de este modo la relación entre ellas será real (1).

En un artículo fundamental (2) Santo Tomás clasifica metódicamente las diferentes especies de relación desde el punto de vista de la realidad o de la no-realidad que les presta. En la relación, dice, al requerirse dos extremos, pueden presentarse tres casos en cuanto a su realidad o a su carácter puramente racional. En el primer caso, por cualquiera de las dos partes que se mire, la relación sólo en el espíritu se halla; como si se dijese: Lo mismo es idéntico a sí mismo; pues el desdoblamiento aquí operado es obra sólo de la pura razón. Y de este modo sucede en todos los casos de relaciones entre el ser y el no-ser, al tener este último necesidad de ser realizado por el espíritu, antes de ser puesto en relación ficticia con el otro extremo. Así también acontece con las relaciones entre seres de razón, o entre el ser de razón y una realidad positiva. Los géneros, las especies, las definiciones dan también lugar a las relaciones enteramente racionales. En la segunda clase, se colocarán las relaciones que en sus dos partes se presentan como reales, a saber, cuando la relación entre dos seres resulta de alguna cosa que conviene realmente a las dos. Es el caso de las relaciones que se refieren a la cantidad, como lo grande y lo pequeño, el doble y la mitad, etc.; porque la cantidad, fundamento de estas relaciones se halla realmente en los dos extremos. Lo mismo hay que decir de las relaciones que resultan de la acción y de la pasión, como las relaciones de motor a móvil, de padre a hijo y otras semejantes. En fin, en el tercer caso la relación puede ser real por una parte y puramente racional por la otra: esto se produce siempre que los dos extremos no pertenecen al mismo orden. De

(1) Iª pars, q. XXVIII, art. 1 y *locis supra cit.*, II, *C. Gentes;* cap. XII; q. VII. *De Pot. Iª* art. 8 y 9; q. VIII art. 2.

(2) Iª pars, q. XIII, art. 7.

este modo los sentidos y la inteligencia están en relación con lo sensible y lo inteligible; mas éstos, en cuanto realidades naturales, están fuera del orden inteligible o sensible; y por esto en el entendimiento y en el sentido, la relación con el objeto conocido es muy real en cuanto cada uno está ordenado realmente para conocer y sentir las cosas; pero éstas, consideradas en sí mismas, están fuera de este orden, y así no existe en ellas relación real con la ciencia o con el sentir, sino solamente según nuestra manera de comprender, en cuanto la razón se las representa como el término de las relaciones de la inteligencia y de los sentidos. De este modo, no se dirá de una columna que se halla a la derecha, si no es con relación a un animal, ya que la derecha y la izquierda no tienen relación más que con éste; será pues el animal el sujeto de la relación, de que se trata, y de ningún modo la columna.

El caso más importante de esta última categoría es el de Dios. Dios es transcendente a todo orden de criaturas [1]; todo se ordena a Él en relaciones múltiples, como a la fuente primera y total; mas Él no está ordenado a nada, de donde resulta que las relaciones establecidas por el espíritu entre Dios y su obra son muy reales de nuestra parte, pero no lo son de la de Dios; permanece siendo el gran Separado, de quien todo lo que se puede decir no tiene más valor que como expresión de lo que nosotros somos y de lo que son todas las criaturas con relación a Él.

¿Cuál es ahora la forma de ser de esas extrañas entidades relativas, que no podemos positivizar, y que rehusamos, sin embargo, lanzarlas a la nada o confinarlas en el dominio del espíritu? Es lo que Santo Tomás expresa a veces en términos que parecerían hoy día ultrarrealistas. El lenguaje es aquí un instrumento burdo. Formado por la imaginación y para ella, expresa malamente lo abstracto, sobre todo en el grado en que hay aquí que tratarlo.

Acaso proviene de aquí la irrisión en que han incu-

(1) Cf. *infra*, l. II, cap. III. Ba.

rrido indebidamente las relaciones reales de los Tomistas.

Santo Tomás distingue, pues, en la relación real su *ser* en cuanto realidad accidental y su *esencia (propria ratio)* que le hace un accidente de *tal* naturaleza. Bajo el primer aspecto la relación debe juzgarse como todo accidente, cuya propiedad es la inherencia a un sujeto como a elemento determinador. Bajo el segundo, la relación desempeña un papel aparte; pues otros accidentes, tales como la cantidad o la calidad, determinan la sustancia en sí misma, ejerciendo una función interna: función de medida, función de disposición; la relación por el contrario tiene su razón en un orden exterior que introduce entre las cosas, a ninguna de las cuales afecta en sí (1); la relación aúna, refiere solamente. Se podría decir, empleando un lenguaje figurado, que ella se halla, teniendo en cuenta este aspecto, no en el sujeto, sino en el contacto *(adsistens)*, para unirlo al *otro término (quodammodo contingentem ipsam rem relatam prout ab ea tendit in alterum)* (2). He aquí, pues, una especie de realidad acotada, de realidad tangencial, cuya posición parece poco sólida; cuya participación del ser parece, o pesadamente exagerada o plenamente incomprensible. Prescindamos de la pesadez, dándonos cuenta de que Santo Tomás, al hablar así, no piensa esclarecerla. Todo esto son palabras más bien para niños *(manuductiones);* mas el hombre maduro comprenderá que si el misterio del ser se halla aquí como por todas partes emboscado, no es ésta una razón para negar uno de sus aspectos o para negar la realidad a lo que hay de mejor en el mundo: el orden.

Hay que tener cuidado, en efecto, supuesto el punto de partida realista y objetivista adoptado por esta filosofía, que aquí se pone en juego el orden del mundo (3). El orden se logra por relaciones múltiples; si cada uno de éstas no es más que un abstracto, una creación del espíritu, el orden

(1) In V *Phys.*, lecc. III: "Nihil mihi advenit de novo per hoc quod incipio fieri similis alteri."

(2) Ia pars, q. XXVIII, art. 2.

(3) Q. VII, *De Pot.*, art. 9.

del universo y el universo mismo, fruto de este orden se reducen también al estado abstracto; entonces somos nosotros quienes lo constituímos; y el hombre se convierte por tanto en la medida de las cosas. Pero si por el contrario se quiere que el universo exista, y sea orden, habrá que confesar la realidad de las relaciones predicamentales; porque si las cosas se hallan realmente en relación, es necesario que estas relaciones sean reales, y esto, fuera del espíritu como también fuera de las cosas mismas. Cuando se dice: *Tal cuerpo está realmente caliente ¿no habrá que convenir* en que, de una u otra manera, el calor es una realidad natural? Pocos comprenden tal necesidad, porque pocos saben situarse en el punto en que este problema se propone, es decir, en la constitución de todas la primera, allí donde ningún *praesupositum*, ningún sobreentendido inconsciente se admite.

Una vez constituídas las cosas, la imaginación del físico se representa en seguida que las mismas se encuentran en relación; mas es una ilusión, una es la cosa y otra la relación; si la primera llama a la segunda, siempre resulta que no la incluye y que nuestro espíritu, cuando pretende enumerar —Pascal diría frívolamente— los ingredientes de la mezcla universal, no puede desdeñar ésta como si naciese sola, o como si todo, es decir, los elementos del todo, pudiesen formar *el Todo* por medio del orden, sin que el orden fuese alguna cosa.

Hay filósofos modernos —ya lo hemos visto— que, en el orden y en la relación, ven la única realidad de la naturaleza. Santo Tomás no está con ellos, pues no cree prudente sacrificar el fondo sólido de las cosas eliminando o disolviendo la sustancia, ni estrechar nuestra ontología reduciendo el accidente a un solo modo fundamental. Pero aquello que esos tales filósofos quieren ver en todas partes, él quiere por lo menos que se le consienta encontrarle algún lugar. Equivocadamente, pensaría él, se pretendería ver en su doctrina una materialización de conceptos; es exactamente lo contrario. Pues cuando se dice: La relación existe,

esto no es para introducirla tontamente en el rango de las *positividades*, en el rango de las *cosas*. ¿Quién no ve que esto sería destruir el orden, que se pretende salvar, porque sería como introducir también al mismo orden, entre las cosas que se han de colocar en orden? Mas al hablar así entendemos que se ensancha el concepto del ser lo suficiente para que sus fronteras se extiendan más allá de lo que se llaman las positividades o las cosas. ¿Acaso el no ser no está incluído en más de una filosofía? Santo Tomás consiente en ello, bajo las condiciones que acabamos de decir (1). En todo caso la opción es aquí menos grave. Se dice: Lo que existe, es; pero no todo lo que es, es *un ser;* ni el accidente, y menos la relación que ningún otro, es un ser. Sencillamente se niega uno a decir que el orden no sea nada, ni que sea otra cosa que una creación de nuestro espíritu. El orden *es*, *existe*, no sólo cuando nosotros lo introducimos para pensar, mas antes de toda operación de parte nuestra, en la constitución del ser total; de tal suerte que no hay solamente hechos y hechos, cosas y cosas, sino lazos entre los hechos, conexiones de cosas; lazos y conexiones que se encuentran *ser* de otro modo; pero que no lo son menos. Y en esto todo el mundo conviene a menos que no se le interrogue y que no se le enfrente con la realidad fantasmagórica, a la vez incomprensible y manifiesta, imposible de concebir, aunque el pensamiento vive de ella y no cesa de explotarla (2).

I. La Acción y la Pasión

Otra categoría, otro misterio. La acción ofrece problemas en los que podría entrar toda la filosofía. Debemos, sin embargo, limitarnos a estos breves comentarios.

El movimiento existe; los seres evolucionan y se transforman; nacen, mueren, y sus transformaciones nos aparecen como dependiendo mutuamente, de tal manera que nos sentimos obligados a clasificarlos y distinguirlos en agentes y

(1) Cf. *Supra* C. III, A.
(2) Cf. *Opusc. de decem Praedicamentis*, c. III.

pacientes, o mejor dicho, a considerarlos a todos como agentes y pacientes, pero desde diversos aspectos. También aquí se encuentra manifiestamente el carácter realista de la filosofía de Santo Tomás; hay que seguir su opinión. Supuesto su punto de partida, las conclusiones se deducen sin esfuerzo.

Todo efecto que se produce, puede ser encarado bajo triple aspecto: primeramente en cuanto procede de un agente; en segundo lugar en cuanto afecta a un paciente; y en tercer término, en sí mismo, en cuanto implica un llegar a ser. El devenir, como tal, no pertenece a ninguna categoría; pues es la ley general del ser móvil, y como *acto imperfecto*, mezclado de acto y de potencia, se reduce, así como el acto y la potencia, al género de cosa que lo manifiesta (1). El devenir, lo hemos de recordar a menudo, no tiene más positividad que en sus términos sucesivos: debe pues ser calificado por éstos y no puede penetrar sino por éstos en ningún género de categoría. Mas este mismo llegar ser, en cuanto procede de un agente, se llama *acción;* en tanto que es padecido por un sujeto se llama *pasión*, y de la acción y de la pasión se forman dos categorías diferentes. Y es que, en efecto, la acción y la pasión son realidades de la naturaleza, aunque no hay entre una y otra más que una diferencia de relación y aunque sean correlativas. Recibir no es lo mismo que dar, aunque el don sea el lazo y a decir verdad la sola realidad positiva (2). Hemos dicho que la relación tiene su lugar en el ser; la acción y la pasión que lo incluyen con diversos títulos no pueden verse privados de él ni confundirse en él, por la única razón de que aquéllas alcanzan en común la realidad actual de llegar a ser.

Por este modo de expresarse se ve ya que Santo Tomás no cae, al tratar de la naturaleza de la acción y de la causalidad activa, en los puntos de vista antropomórficos de los que tantos seudofilósofos son víctimas.

En este punto se pueden tomar dos posiciones extremas:

(1) IIIa pars, q. LXII, art. 4 ad 2; q. III, *De Pot.*, art. 3 ad 8. *Disp. de Anima* art. 7 ad 3; In III *Phys.*, lecc. V.

(2) II *C. Gentes* c. LVII.

o se niega la realidad de la acción, no queriendo ver más que una pura apariencia; o se forma de ella una burda realidad, perfectamente ininteligible, por ser hija de la imaginación, y por representárnosla a la manera de un *conatus*, de un empuje, y como un desahogo nervioso.

La primera posición, de muy diversas maneras, se presenta sobre todo, en tiempos de Santo Tomás, bajo la forma del ocasionalismo. No habría de verdad más que una causa, que sería la Primera Causa; las otras no lo serían más que a nuestra vista, en razón de un encuentro entre lo que llamamos las *condiciones* de un llegar a ser y una nueva manifestación de la actividad divina. En tal circunstancia, tal cosa se produce: ése es el hecho que nosotros observamos, y el ocasionalismo interpreta: En tal circunstancia Dios hace tal cosa.

Pero Santo Tomás rechaza esta teoría por múltiples razones y principalmente en nombre de su teoría del conocimiento. Puesto que el conocimiento se efectúa por síntesis entre el que conoce como tal y lo conocido también como tal (1), hay que suponer que lo conocido trabaja por imponer su forma y que el que conoce padece para recibirla. Si fuese un tercero quien aquí obrase, podría verdaderamente tener sentimiento, pero no, propiamente hablando, conocimiento; la sensación de calor, por ejemplo, experimentada en presencia del fuego, será ciertamente *un* sentimiento de calor, pero no *el* sentimiento del calor del fuego, y no se percibiría que el fuego sea caliente (2).

Otra razón. ¿Para qué las virtudes activas, si las mismas no intervienen en el efecto? ¿Para qué los dientes si no son éstos los que cortan? ¿Se fabricaría cortante una hoja si no fuera su fin el cortar? (3). Aun más, sería entonces el mismo ser, la misma existencia de las cosas, la que resultaría inútil; pues nada existe sino para su fin, y el fin de todas las cosas es la acción, al ser ésta el acabamiento, la

(1) Cf. infra, t. II, l. V, cap. II.
(2) III, *De Pot.*, art. 7.
(3) *Loc cit.*

perfección de la forma (1). Mirándolo bien, la teoría aquí combatida no está muy lejos del panteísmo; porque, en un mundo constituído por el llegar a ser, no obrar es no ser más que una vana apariencia. Al que diga: En tal caso, Dios hace tal cosa, se le hará observar que los mismos seres también son casos, y que si las criaturas no obran, sino Dios en su lugar, se encontrará uno tentado a deducir también que las criaturas no existen, sino Dios en su lugar. Dios no ha pues creado nada; el mundo no es más que un adorno que nos oculta su sustancia; el spinozismo se halla muy próximo y sobre todo, con pretexto de exaltar la causalidad suprema a expensas de las causas creadas, se ha destrozado aquélla *al sustraerle toda materia; y al mínimo se la ha reducido al* negarle el poder de establecer un orden de causalidad, lo que perjudica al mismo tiempo al Primer Ser en cuanto que es *poder* y en cuanto que es *bien* (2).

Sin embargo, hay que advertir cuidadosamente que todo lo que de verdad latente hay en el ocasionalismo Santo Tomás lo mantiene, pero sin la exageración con que aparece. Se verá que para él, las causas segundas son verdaderamente causas, pero no por sí mismas; son los instrumentos de Dios y desde este punto de vista se puede pues decir que toda la actividad que las mismas efectúan pertenece enteramente a Dios; así como también le pertenece su existencia. Estas dos cuestiones se hallan en estrecha dependencia. Las causas segundas son causas, pero del mismo modo que los seres participados son seres. Se podrá pues afirmar igualmente, según el punto de vista: los seres creados obran, puesto que existen, o: los seres creados no obran puesto que no existen. Esta manera de expresarse pide un determinante, a saber: que los seres creados no existen ni obran *por ellos mismos;* pero la primera igualmente invoca que los seres creados existen y obran *por Dios.* La única diferencia es que se puede sobreentender más legítimamente esta restric-

(1) Iª pars, q. CV, art. 5; III C. *Gentes,* c. LXIX, n. 7.
(2) *Loc cit.,* Adde: III, C. *Gentes,* c. LXIX, n. 4, 5 y 6; c. LXX, n. 2.

ción última que la anterior; pues afirmar ni más ni menos lo que es, aun bajo una condición, no es falso, mientras que negar sin más lo que no sería sin esta condición, esto es un error lógico. Se advierte a qué podría reducirse, con buena voluntad, la tesis y la antítesis relativas a este problema. He aquí lo que resultaría: un ahondamiento superior, en común, de lo absoluto, de lo relativo y de sus relaciones. Por otra parte se verá esto más claramente por lo que sigue (1).

La segunda posición extrema de que hemos hablado abandona estas alturas metafísicas y quisiera encerrarse en una pretendida evidencia, que no es más que antropomorfismo bruto, puesto que sus adherentes transportan la experiencia interna, tal cual es y sin distinguir los elementos, a la realidad física. Santo Tomás toma una actitud completamente opuesta a esta manera de comprensión; sigue a Aristóteles, pero con más claridad, y su oposición se resume en este axioma, sin cesar repetido, y que no deja lugar al antropomorfismo: La acción es (reside) en el paciente *(actio est in passo)*. Hay que explicar brevemente esta sentencia.

La acción, hemos dicho, implica tres cosas: un agente, un paciente y un efecto. Con relación al efecto, la acción envuelve un devenir; con relación al paciente una transmutación o cambio; con relación al agente, ¿qué es lo que implicará? Evidentemente será el paso del estado inactivo al estado activo (2); pero ¿cómo se efectúa este paso? Santo Tomás siempre repite, en nombre de cierto dinamismo ontológico que profesa, siguiendo a Aristóteles, que el agente obra *en cuanto que él está en acto;* que la medida del *acto* es la de su acción, y entiende por acto y medida del acto, el grado de perfección esencial o accidental, el *valor del ser*, admitiendo, para integrar éste, el aporte o la suma de todas las categorías. "Por naturaleza, nos dice, todo lo que está en acto mueve, y por naturaleza, todo

(1) Cf. *infra*, l. II, cap. III, Q.
(2) II *C. Gentes*, cap. XXXV.

lo que está en potencia es movido (1)." "La naturaleza de todo *acto* –sigue diciendo–, es comunicarse tanto como le es posible; de aquí cada agente obra según que él esté en acto; y obrar no es otra cosa que comunicar aquello por lo que el agente está en acto, al menos en tanto sea posible (2)." Este repetido llamamiento a lo *posible* procede de un sentimiento aguzado de la complejidad de los fenómenos, y de la necesidad de múltiples condiciones, para que tal causa pueda manifestar lo que en sí lleva de acto comunicable. Mas, salvo estas condiciones impuestas, toda realidad en tanto existe es comunicable, "*difusiva*", y por consecuencia causa posible. Sin embargo, en el mismo agente e independientemente de las condiciones exteriores que le son impuestas, hay que distinguir aún el *acto primero*, en razón del cual se atribuye al agente un poder a título permanente, y el *acto segundo*, requerido para que este poder se ejerza. Entre uno y otro acto, hay como diferencia la ausencia o la presencia de las "disposiciones últimas" en razón de las cuales el agente, cuanto está de su parte, producirá en adelante su efecto. El conjunto de estas disposiciones del sujeto se concibe sintéticamente a la manera de una *forma* única, que constituye el agente como tal, siendo el principio según el cual *(quo)* este agente ejerce su cometido, y habrá que añadir todavía la influencia de toda la cadena causal, remontándonos hasta Dios, de quien depende toda manifestación particular; pues la causalidad es un complejo cuyo primer término es la causa primera y universal (3). Pero el cometido mismo del agente en su ejercicio no está aquí incluído. Uno es *el acto* que constituye aun últimamente el agente, y otro el acto *del* agente, que será la misma acción. Al ser recibido el acto último de que tratamos –ya lo hemos dicho– de parte de una actividad anterior, el sujeto de este acto no podrá, por este hecho, ser llamado agente: es paciente. Y he aquí, pues, ya que no hay

(1) In VIII *Phys.*, lecc. VII.
(2) Q. II, *De Pot.*, art. 1, *init.*
(3) Q. III, *De Pot.*, art. 7, ad 8.

nada más allá del acto último, toda la realidad de la acción expulsada del agente como sujeto. La acción no está en él, sino solamente su principio (1); aquélla no se añade al sujeto, *non facit compositionem cum eo* (2). Y sin embargo la acción es su acto en cuanto precisamente es agente. De donde esta paradoja aparente, que el acto del motor, su perfección como tal, se encuentra fuera del motor. ¿Dónde hallarla? Si no flota en el aire no puede estar más que en el paciente. La acción es la realidad misma del llegar a ser en tanto depende del agente. Y la realidad del llegar a ser es al mismo tiempo la pasión, pero considerada desde otro aspecto, a saber: no como *procediendo*, sino como *recibida.* Así Santo Tomás afirma (3) que la acción y la pasión se constituyen no tanto por una inherencia como por una denominación extrínseca; o hablando con mayor precisión, si ellas de cierta manera son inherentes, como todo accidente, no lo hacen según ellas mismas, sino según su principio y su término (4). Del paciente es de quien el agente asume su calidad de tal: de agente; de éste es de quien el paciente toma su carácter de paciente. Lo que denomina al agente en acto no es algo que está a él inherido, sino el hecho de que pase al paciente algo que está bajo su dependencia; y por lo mismo no es algo que esté inherido al paciente lo que le denomina paciente propiamente hablando, sino el hecho de que lo que en él pasa está bajo la dependencia de otro. Pues fuera de toda duda el paciente es tal en razón del movimiento que padece; pero no precisamente en tanto este movimiento finalice en él, sino en tanto este movimiento es un efecto, es decir, cosa dependiente. Sin esto el movimiento mismo se clasificaría *pasión*, cuando hace abstracción de la misma como lo hace de la acción (5).

Se sigue claramente de todo esto que si se quiere distin-

(1) Cf. In V *Metaph.*, lecc. IX.
(2) Q. VII, *De Pot.*, art. 8.
(3) In III *Phys.*, lecc. V.
(4) In V *Met.* lecc. IX. Ver la nota 1, de la pág. 337.
(5) In III *Phys.*, lecc. VI.

guir la acción del *fieri* y ponerla aparte, no queda como residuo más que relación pura. Y esto es lo que Santo Tomás dice constantemente: "Sacado el movimiento, la acción no supone otra cosa más que una relación de dependencia" (1). Añadamos a esto la muy importante doctrina que afirma que el movimiento no tiene más positividad que la del móvil mismo en cada uno de sus estados; que lo demás, es decir, la sucesión misma, considerada como todo, no existe más que en la inteligencia que efectúa una unidad de esta multiplicidad huyente, escurridiza, de estados, y tendremos de la causalidad una idea que encontraría extrañamente simpática cierto relativismo moderno.

En efecto, si la sucesión de las partes del movimiento encarada como todo no es más que un *orden;* si, por otra parte, la acción no es más que el movimiento mismo, en cuanto depende de un antecedente, toda positividad de la acción, idéntica al movimiento, se reduce a la realidad del móvil en cada uno de los estados asignables, y hecha abstracción de éste, no queda más que relación pura, relación de cuyos términos uno es la realidad del efecto y el otro la realidad del agente en el último acto.

¿Es ésta una razón para afirmar sin más: la acción es relación; la acción y la relación se confunden? Los Escotistas lo han dicho; pero Santo Tomás no lo admite. Para éste, la realidad positiva de la acción es el movimiento mismo o mejor dicho sus términos sucesivos, de suerte que abstraer del movimiento y de sus términos positivos para definir la acción, sería abstraer de su realidad todo lo que ella tiene de firme. La acción es *lo que sucede*, en cuanto sucede por el agente: es pues el movimiento mismo en cuanto referido, y no la sola relación. Ésta resulta de la acción y la sobrevive; pero no podría constituírla con exclusividad. Solamente en Dios y en la acción de Dios es donde la relación absorbe toda la realidad predicamental,

(1) Iª pars, q. XLI, art. 1, ad. 2; q. XLV, art. 2; ad 2; In III *Phys.*, lecc. IV y V; q. VII *De Pot.*, art. 8; q. III, art. 3; art. 6, ad 7.

porque entonces no existe más movimiento, ni paso de la potencia al acto, sino que se da el *acto puro*, si se trata de Dios en sí mismo; y existe en todo caso *acto primero*, si se trata de la creación, al no suponer ésta ningún sujeto evolutivo y por consecuencia ningún paso (1). Siempre se da que la acción, abstraída de su efecto en el paciente, es relatividad pura. Desde entonces, el complejo de las causas de las que hemos dicho que depende cada efecto, y cuyo primer eslabón es la causa suprema, este complejo o condicionamiento universal se resuelve en un orden de dependencias. Este orden crea entre el agente y el paciente una unidad especial, de tal manera que el efecto es verdaderamente la perfección del agente, aunque no se halle ya en él. Pero si se pregunta cuál es la naturaleza del vínculo que establece el orden de dependencia en cuestión, cómo actúa el agente para que algo pase al paciente, còmo no se puede recurrir a otra acción so pena de remontarse al infinito, hay que convenir que el *obrar*, en este punto de la cuestión, no se puede concebir sino recurriendo a la idea de *ley*. El *ser* tiene por ley el obrar; el *acto* es de suyo dinamogénico, por ende ontogénico; el *bien* es difusivo; la *perfección* entraña la expansión: todas estas expresiones, todas estas frases constantemente repetidas emiten la misma idea y fuera de lo que ellas expresan no hay nada que buscar; tocamos con ello la esencia primerísima de las cosas, o su constitución primordial. Un orden de fenómenos regido y "*concatenado*" por leyes: ésa sería, pues, la causalidad tomista, y las palabras *influxus*, *emanatio*, *dimanatio*, *susceptio*... no serían más que el velo antropomórfico. "La voluntad de Dios es el origen de todo movimiento de la naturaleza" dice nuestro autor (2); y cuando añade seguidamente: "Por ello su operación se requiere en toda operación de la naturaleza", sin duda hay que comprender la conclusión en función de la

(1) Ia pars, q. XLI, art. 1, ad 2. Se sobreentiende que el traslado de los predicamentos a Dios es puramente analógico. Cf. *infra*, l. II, cap. III, C. Ca.
(2) III, *De Pot.*, art. 7, ad 9.

premisa. La operación de Dios, aquí, no es más que el ejercicio de su voluntad considerada como ley de los seres y la "aplicación al acto" que se le atribuye como a ser supremo, que por otra parte es el constitutivo último del agente en cuanto tal, no es tampoco sino el desenvolvimiento en leyes particulares de la primera y universal ley divina. Dios obra por inteligencia y por querer puro, no desplegando ninguna *fuerza*, si esta palabra se nos permite aquí emplearla y tiene algún sentido. Si, pues, en el ser universal, todo depende de este primer Ser, se deberá deducir: así pues, en el fondo, todo es concepción y voluntad divinas: todo, pues, es ley, ordenanza.

Un caso particular nos servirá para esclarecer todavía más esta cuestión: es el del *movimiento natural* y de sus causas. Preguntar, declara Santo Tomás, por qué los cuerpos pesados caen hacia el centro de la tierra, es preguntar por qué aquéllos son pesados; preguntar por qué son pesados, es tanto como preguntar por qué son lo que son: no existe una razón en la naturaleza (1). Se ve por este pasaje que la gravedad, la pesadez de los cuerpos, fenómeno tan importante ya en la cosmología de la Edad Media y que se ha considerado de otra manera después, fué considerada como la manifestación de una *ley*, no de una *fuerza*. Ahora bien, todos los casos de la acción presentan semejante problema y demandan una solución idéntica. Santo Tomás dice siempre que la actividad no es más que la manifestación de la *forma:* que por otra parte la forma es el principio del ser, y puesto que el ser se resuelve en *sustancia* y *accidente*, que el accidente no obra sino en virtud de la sustancia (2), que la sustancia, en cuanto a su *forma*, es idea real, plan de realización estática y evolutiva, y puesto que, en fin, todo esto no es más que una emanación en perpetua dependencia de su origen, y que éste no es para nosotros, en lo que concierne a nuestro problema, más que Razón imperativa o Ley en los

(1) Q. III, *De Pot.*, art. 8, ad 13-14.
(2) In VIII *Phys.*, lecc. VIII.

dos sentidos de la palabra: se ve nuevamente que todo en la naturaleza que obra y se mueve es: orden, idea, relación o ley.

Por aquí acaso juzgaremos más cerca la filosofía de Santo Tomás de la de los filósofos modernos. Sea como sea, se advierte que nuestro autor no se ha dejado engañar por lo que hemos llamado fisicismo antropomórfico. *La acción reside en el paciente:* ése es su axioma salvador. Pero, si, por otra parte, se le opusiese el caso de nuestras actividades inmanentes, cuyo fin es el perfeccionamiento del agente, él respondería: ésa es una excepción puramente aparente. Pues si la acción inmanente se recibe en el agente, no es en el agente en cuanto que es agente. Al estudiar la vida, cuya primerísima característica es la inmanencia, veremos que el agente llamado *viviente* no se mueve sino en cuanto que es múltiple, y que la ley de la acción aquí propuesta no resulta atacada: solamente varía sus aplicaciones, y esto es todo lo que se puede decir (1).

Resulta, pues, que la acción y la pasión explicadas en el sentido expuesto, y sin tener en cuenta el sentido de las perspectivas que acabamos de entrever, la acción y la pasión, repetimos, envuelven un doble misterio: primeramente el misterio de la relación, cosa real del modo que lo hemos explicado (2); en segundo lugar el misterio del llegar a ser, que no se niega por haber afirmado que *no existe,* como positivo, sino en cada uno de sus términos. Se ve que a pesar de todo el cuidado de precisión, es el *ser,* aquí como siempre en metafísica el que está finalmente en juego: el ser en cuanto se divide en *categorías;* el ser en cuanto se le distingue en *potencia y acto.* El misterio de las categorías cubre al de la relación que participa de aquél; el misterio del acto y de la potencia, que en cierta manera combina el ser con el no-ser, cubre el del devenir, del que es un caso particular. El todo puede precisarse, mas no explicarse: porque ésta es la manera como se efectúa el conocimiento.

(1) Cf. *infra,* t. II, l. V, cap. 1, B.
(2) Cf. *supra,* II.

LIBRO SEGUNDO

EL ORIGEN DEL SER

CAPÍTULO PRIMERO

PROLEGÓMENOS A LA PRUEBA DE DIOS

Al ser la metafísica la ciencia del ser es por lo mismo la ciencia de sus principios (1). Gran número de filósofos ha rehusado proponer esta cuestión, asegurando que más allá del ser que estudia la ciencia, y cuyos aspectos más generales considera la metafísica, no existe nada. Santo Tomás no podía consentir fuese de este modo guillotinado el conocimiento humano. Fuera del ser, cuyo estudio efectuamos, no existe nada propia y directamente conocible (2); pero puede haber y hay postulados reales de lo que es dado a la experiencia; la cualidad de estos postulados en cuanto tales puede determinarse, y toda una rama de la ciencia, la más elevada y necesaria de todas, puede surgir de esta búsqueda.

Santo Tomás llama teología, siguiendo a Aristóteles, a la parte de la metafísca que trata de las cosas divinas, y aparte de su propia importancia, el doctor Angélico vió que esta parte de la ciencia sirve de centro a todo lo demás y permite a ella sola ser juez de todas las otras. Ya sea afirmativa o negativa; ya se presente bajo tal o cual forma, la noción de lo divino entraña en sí todo lo que es inquietud y preocupación para el filósofo. La ley de toda la naturaleza tiene su origen en esta fuente suprema; toda concepción del universo y del hombre se muestra constantemente solidaria con ella. Por causa de esto, especialmente tiene aquí valor todo lo que hemos dicho del sintetismo de Santo Tomás con relación a la filosofía general. Aristóteles dió el esquema, el cuadro formal, pero el platonismo primeramente, y el cristianismo después sobre todo enriquecieron el cuadro

(1) Cf. *supra*, 1, I, cap. 1.
(2) *Loc. cit.*

y excluyeron de él las defectuosidades o las dudas. En este punto más que en otro alguno puede decirse que el Doctor Angélico bautizó al Estagirita. Sin embargo, no hay que engañarse, en lo que se refiere a este último, pues para que sea universalmente aceptado se precisa una revisión completa. Sobre puntos del todo capitales la idea de Dios, en Aristóteles, fué desconocida, y ciertos textos han sido mal comprendidos: esa es, al menos, nuestra convicción y sobre ello seguidamente haremos algunas alusiones.

A. La Pretendida Evidencia de Dios
San Anselmo

El primer problema que se *plantea* acerca de *Dios* es naturalmente el de su existencia. ¿Puede ésta demostrarse? ¿Es necesaria su demostración? ¿Por qué caminos habrá que proceder? Tales son los tres puntos a tratar.

A los ojos de ciertos pensadores, la prueba de Dios sería perfectamente inútil; su existencia de suyo sería evidente, y solamente se la podría negar de labios afuera; pero esta proposición: Dios no existe, no podría verdaderamente concebirse, por ser contradictoria. Dios es aquél encima del cual nada existe. Ahora bien, no se puede desligar la existencia real de un objeto parecido, una vez concebido; pues al acordársela se advertiría que se le añadía algo y esto sería contradictorio a lo que se acaba de decir hace un instante, es a saber: que se hallaba por encima de todo. Por esto es por lo que la existencia tiene que estar incluída en la primera noción y de ella no se puede desligar (1).

Se advierte aquí la opinión de Anselmo, y se notará que según Santo Tomás la famosa "prueba" del *Proslogion* no puede propiamente hablando presentarse como tal, sino simplemente como un esfuerzo para atraer la atención de los hombres hacia la evidencia de esa proposición: Dios existe, enunciado que según pretenden no puede ser desco-

(1) Cf. Iª pars, q. II, art. I; I C. *Gentes*, cap. XI; q. X, *De Verit.* art. 12.

nocido, después de haberse ponderado y medido los términos.

Santo Tomás, cuando nombra a Anselmo, por el que profesa gran veneración, se esfuerza por sacar de su doctrina un sentido verdadero, cosa fácil, como hemos de ver; mas cuando habla en abstracto se muestra bastante duro, con respecto a la pretendida evidencia de Dios. Lo atribuye en parte a un hábito del espíritu y en parte a una confusión manifiesta ([1]). No saben distinguir, dice, entre lo que es evidente *en sí* y lo que es evidente *para nosotros*. Esta proposición: Dios existe, es evidente en sí y esto es lo que se le concede a Anselmo; mas ¿de qué serviría esto para el que quiere convencer a un ateo? La concesión es pues de simple apariencia, desde el punto de vista de la crítica y por puro respeto Santo Tomás en las cuestiones *De Veritate* ([2]) se permite afirmar de la opinión de San Anselmo y de su contraria: "Cada una es verdadera en parte."

Sea como fuere, he aquí la tesis tomista. Supuesto que Dios es admitido, sea en realidad sea en la inteligencia, sus atributos esenciales se admiten también, pero *en las mismas condiciones*, a saber: ya en realidad, ya solamente en la inteligencia. Ahora bien, el primero de sus atributos, a nuestra consideración, es manifiestamente el existir por sí mismo: sin esto ¿para qué serviría? Es necesario, pues, *si Dios es y según el modo como el es*, que exista en razón de su propia naturaleza y que de este modo la existencia esté incluída en Él, idéntica a Él, de tal suerte que quien tuviere la intuición de este objeto reconocería la evidencia intuitiva de esta proposición: Dios existe, evidencia mayor, incomparablemente, que la que advertimos en el principio de contradicción ([3]). La opción entre los dos modos de existencia atribuíbles a Dios: existencia ideal o existencia *in re* no se ve claramente por lo que acabamos de decir, y la razón es por que nosotros no vemos a Dios intui-

([1]) C. *Gentes*, loc. cit.
([2]) *Loc. cit init.*
([3]) Q. X, *De Verit., loc. cit., in calce artic.*

tivamente y por consiguiente la identidad entre el sujeto y el predicado en: *Dios existe* no puede ser inmediata para nosotros. Hay que acudir a los efectos de Dios, únicos objetos de intuición para nosotros, a fin de que sean el medio a posteriori que permita manifestar *a nosotros* la evidencia a priori de su existencia. Hasta aquí y si se quiere permanecer en lo a priori, no hay ningún camino de demostración.

Anselmo, al pretender pasar de la idea contenida en la palabra Dios, tal como todo el mundo la entiende, a la existencia divina, comete un doble error. Ante todo supone que todo el mundo comprende con esta palabra todo lo que él necesita para su tesis, a saber: que Dios es aquello por encima de lo cual nada se puede suponer. Ahora bien, esto es falso, teniendo en cuenta que muchos de los Antiguos han hecho de Dios un ser corporal, o lo han confundido con el mundo; teniendo en cuenta que el mismo Damasceno enumerando los sentidos de la palabra Dios, no menciona nada semejante. (Hoy día se podría citar a Renouvier y a todos los partidarios del Dios finito.) Además, aun suponiendo que la palabra Dios no pueda tener para el espíritu otro sentido que el que le da San Anselmo, queda todavía por salvar un escollo: el paso, entre la *concepción* de un Dios existente de suyo y la existencia de ese Dios en realidad de naturaleza. Porque nosotros concibamos el significado de la palabra Dios y de la manera como, por otra parte, nosotros la concibamos, no se sigue que Dios exista, si no es en la inteligencia, y aquello por encima del cual no existe nada no tiene necesidad tampoco de existir de otro modo.

"No hay inconveniente en que se pueda concebir un objeto más grande que cualquier otro, ideal o real, a no ser que se conceda primeramente que existe *en la naturaleza* un objeto tal que no se pueda concebir otro mayor (1)." Con esta fórmula maciza y potente, si bien un poco oscura, Santo Tomás ha echado por tierra enteramente las admirables sutilezas del *Proslogion*.

(1) *Contra Gentes, loc. cit.*

Cuando Anselmo objeta que si el *Más grande que todo* se concibiese como existente sólo en la inteligencia, podría haber, en el espíritu mismo del que concibe, uno más grande que aquél, a saber: el que existiría en la naturaleza, la respuesta es fácil. El adversario dirá: Concibo el *Más grande que todo* como existente real, como existiendo en sí, como no pudiendo no existir, como tal que aun no se pueda concebirle sin que exista. Lo concibo así; pero de que yo lo conciba así o de otra manera, no por ello se tiene el derecho de concluir que exista de facto, de hecho, y afirma erróneamente que la existencia de hecho añadiría algo a lo que yo he concebido. Estamos en presencia de dos órdenes. Una existencia de facto no puede servir para integrar la grandeza de un concepto. Podemos abultar este último e incluir en él o no la existencia, la aseidad, la evidencia intrínseca tales como ese concepto las puede contener, mas no por ello permanecerá menos en su orden. Para arrancarlo de su soledad hay que construir un puente que permita avanzar de esta designación o especificación de ideas hasta el terreno sólido de la realidad positiva. Ahora bien, esto se rechaza al hablar de evidencia inmediata, al obstinarse en permanecer en el terreno de las ideas y en los postulados internos de la idea, lo que equivale a condenarse a no poder deducir más que la idea misma.

Se advierte que la prueba anselmista toma como equivalentes: *concebir* el *Más grande* que todo como existente real, y *afirmar* que realmente éste existe. Ahora bien, entre estas dos posiciones del espíritu existe toda la distancia de la *primera operación* de la inteligencia a la segunda; del puro concepto al juicio de existencia. Lo que yo concibo como existente no por eso afirmo que exista. La afirmación coloca al ser fuera de sí; la concepción, en abstracto, no le coloca más que dentro, a título de especificación. En lo que se refiere a Dios, se ve que nombrarle *Aquél que es* y concebirlo así, no equivale a afirmar su existencia real. A pesar de la aparente paradoja de las palabras, *Aquél que es* puede no existir: al menos habría que demostrar lo con-

trario. ¿Cómo lograrlo? Ya lo hemos dicho. Para afirmar, en este caso como todos, no tenemos más que dos caminos: o la intuición, o la demostración. Ahora bien, se rechaza la demostración al hablar de evidencia inmediata y en cuanto a la intuición, no tenemos más que la del orden sensible. Por eso nada puede ser evidente de suyo sino lo que tiene su punto de partida en lo sensible (1). No existe (para nosotros y en este mundo) intuición intelectual, como lo *hizo notar Kant. Si San Anselmo piensa de otra manera* y quiere sacar su evidencia de Dios de las fuentes de la intuición directa, cae en el ontologismo y Santo Tomás no le seguirá por ese camino.

En resumen, petición de principio y paso indebido de lo abstracto a lo real; he aquí la prueba dc Anselmo, en cuanto *prueba.* Por lo demás fué de gran utilidad el haber puesto de relieve y en forma potente esta condición del Primer Principio que identifica en sí mismo la esencia y la existencia; que le hace *ser* pleno y por definición, de tal modo que, siendo él mismo, no puede suponérsele no-existente, ni de alguna manera limitado (2). Anselmo ha construído y de la manera más admirable la *Hipótesis de Dios* (3). Y ahora lo que nos queda de su obra es el haber inducido al espíritu humano a considerar más profundamente lo que en sí mismo lleva, relativo a este elevado problema. Al lado del nada lógico, el esfuerzo psicológico permanece, y el soplo religioso que la ha inspirado, para llevar al hombre a Dios, bien vale el rigor deductivo en nombre del cual se ha combatido a su autor.

(1) *In Sent., loc. cit., Solutio, in fine.*

(2) Ratio Anselmi ita intelligenda est. Postquam intelligimus Deum, non potest intelligi quod sit Deus et possit cogitari non esse; sed tamen ex hoc non sequitur quod aliquis non possit negare vel cogitari Deum non esse; potest enim cogitari nihil hujusmodi esse quo majus cogitari non possit: et ideo ratio sua procedit ex hac suppositione quod supponatur aliquid esse quo majus cogitari non potest. In *sent. loc. cit.,* ad 4 m.

(3) Cf. JOURDAIN HURTAUD: *l'Argument de Saint Anselme,* "Revue Thomiste", 1895, p. 352.

Santo Tomás menciona otros argumentos interesantes a los mismos fines que el de San Anselmo.

Dios, dicen algunos, está en nosotros; es más que nosotros, está más inmediato a nosotros, que nosotros mismos: puede, pues, ser reconocido e inmediatamente. Hay en esta advertencia un gran fondo de verdad, y se puede a buen seguro remontarse hasta Dios partiendo de sus efectos en nosotros; pero esta palabra, *efectos*, recalca el error de los adversarios, pues éstos descuidan precisar de qué modo se halla Dios en nosotros. Ahora bien, no se encuentra más que como agente y hay que acudir al principio de causalidad para encontrarle. Para que el argumento precitado demostrase la evidencia de Dios, sería necesario que Dios se hallase en nosotros como *objeto* de nuestra inteligencia y esto no es cierto. Nosotros mismos, aunque estemos presentes a nosotros mismos, con dificultad descubrimos en nosotros el alma pensante; en ello encontramos "una extrema dificultad", precisamente porque estamos presentes a nosotros como sustancias, como agentes o de otras muchas maneras, pero no como *objetos.* El llegar a ser objeto para nosotros, desde el punto de vista intelectual, es un esfuerzo en el que interviene el principio de causalidad, al conducirnos de nuestros objetos naturales a nuestros actos, de nuestros actos a nuestras potencias, de nuestras potencias al yo pensante (1). Así sucedería con Dios.

Se dice además: debe de ser evidente de suyo aquello por lo que es conocido todo lo demás. Ahora bien, tal es Dios; pues así como la luz del cielo es para nosotros el principio de toda percepción visual, así la luz divina es el fundamento de toda visión intelectual. En Dios es, pues, donde se halla primeramente *(primum)*, soberanamente *(maxime)*, y por consecuencia en su origen, la luz inteligible. Se verá seguidamente el valor de este argumento una vez bien entendido: es la *cuarta vía* de la *Suma.* Pero ¿probaría que Dios sea evidente? No; pues Dios es principio del conocimiento,

(1) In *Sent., loc cit.* ad 3. Cf. *Infra,* t. II, l. V, cap. II, a.

pero no en el sentido de que nada pueda ser conocido sino después de él y por él, como afirmamos de las conclusiones no evidentes que son conocidas por los principios evidentes: Dios es principio del conocimiento porque su causalidad se extiende a la inteligencia como tal; por que es Él quien le comunica su luz (1). Por la causalidad es pues como se llega a Dios una vez más, y esto no de manera inmediata.

Lo mismo sucedería si de la consideración de lo verdadero en nosotros se pasa a la de lo verdadero en las cosas. Algunos dicen: La verdad existe y es evidente su existencia; porque si se afirmase que no es, por lo menos esto sería verdadero, a saber: que no es, y no hay nada verdadero sin verdad. Del mismo modo, la verdad es eterna; pues si se dijese que en algún momento del tiempo la verdad no existió, mas que debía existir, en ese tiempo por lo menos fué verdad que la verdad debía ser, y en el mismo tiempo se daba pues verdad. Ahora bien, la verdad es Dios; Dios es la verdad misma *(ipsa veritas)*: es pues tan evidente que Dios existe y que es eterno como es evidente que la verdad es y que es eterna (2). Este razonamiento es falso en cuanto que se descuida observar que la verdad se funda en el ser, y que, siendo evidente que el ser existe, no lo es sin embargo que el ser sea o exista por orden de un primer ser, en quien se halla su origen eterno; que por consecuencia, la existencia evidente de la verdad tomada en forma general no muestra la evidencia de la verdad primera que la funda, ni mucho menos la de una verdad extratemporal que sobrepasa en amplitud al ser que nos es dable observar (3).

Otro argumento no menos fecundo, tomado en su verdadero sentido, pero que se deforma aquí queriendo sacar del mismo lo que no contiene, a saber, la evidencia inmediata.

(1) Cf. *infra*, el papel de la inteligencia agente, l. V, cap. IV, Ea.
(2) Cf. *De Verit, loc. cit.* arg. 3, 6, 7, 8 y 9; *Sum. Theol.*, Iª pars. q. II, art. I, arg, 3.
(3) Sobre la eternidad de la verdad, ver *supra*, l. I, cap. II, B.

Helo aquí: se dice: Todo ser aspira al bien; ahora bien, en Dios tiene su origen el bien; éste, a decir verdad, es Dios: todo ser, pues, aspira a Dios, y no podría aspirar a Él, siendo un ser inteligente, sin conocerle como objeto propio e inmediato de la inteligencia. Pero hay que distinguir entre el deseo de Dios en sí mismo y el deseo de Dios en sus participaciones, como se distingue entre el conocimiento de Dios en sí mismo y el conocimiento de Dios en sus reflejos o semejanzas. De esta última manera, todo ser, en efecto, desea a Dios y de aquí se puede partir para reconocerle (1). Pero se sabe bastante bien que este reconocimiento de Dios, fin último, no se ha operado siempre. Unos ponen el bien en las riquezas, otros en la voluptuosidad y muchos en otras cosas. De que conozcan naturalmente el bien, no se sigue de ahí que conozcan naturalmente a Dios; del mismo modo que no es lo mismo conocer a Pedro, que conocer que alguien viene, aunque sea Pedro el que venga. Para sobrepasar este conocimiento confuso y ver a Dios como fundamento del bien, habrá que invocar a la causalidad, eficiente o final. Nada hay pues de inmediato; entonces tampoco nada que responda a lo que aquí se busca. En cuanto a desear a Dios en sí mismo, nadie lo puede desear y se engañaría grandemente quien creyese descubrir en sí un sentimiento de este género (2).

B. La pretendida indemostrabilidad de Dios

He aquí ahora otro extremo relativo a la prueba de Dios. Pretenden algunos que probar la existencia de Dios es inútil, porque es evidente que Dios existe; otros, por el contrario, dicen: Eso es inútil, porque no se puede saber si Dios existe. La certitud acerca de Dios es un producto de la fe, no de la ciencia. No se ha esperado a Pascal para escribir: "Si existe un Dios, sería infinitamente incom-

(1) Cf. Sertillanges, *Les Sources de la Croyance en Dieu:* L'idée de Dieu et les aspirations humaines; París, Perrin, 1906.

(2) *De Verit., loc. cit.,* ad 5; *C. Gentes, loc. cit,* "ad quartam..." In *Sent., loc. cit.,* ad 2; *Sum. Theol., loc. cit.,* ad 1.

prensible, y nosotros no podríamos conocer ni qué es ni si existe." Dado el estado del problema en tiempos de Santo Tomás, éste se creyó autorizado para afirmar que tal actitud en este punto tenía por motivo ante todo "lo débil de las pruebas que algunos emitían" en favor de la causa primera ([1]). No le eran desconocidas, sin embargo, las objeciones posibles, como lo vamos a ver: se daba cuenta de la fuerza de los argumentos; pero estaba aún más seguro de la respuesta y antes de lanzarla, adelanta tres razones por las que le parece imposible suscribir una tesis que conquistó después tanto aplauso.

Esta tesis, primeramente, le parece injuriosa a la dialéctica y lógica, que de los efectos han de elevarse hasta las causas. Seguidamente la rechaza en nombre de la integridad de la ciencia; pues si por esta última no se puede alcanzar nada suprasensible, se sigue por ende que la ciencia natural es la ciencia suprema ([2]), y esto no es fácil de comprender. Se sigue igualmente que la potencia intelectual, en tanto se distingue de las potencias imaginativa y sensible, no tiene ya objeto que le sea realmente propio ([3]). En fin, se ve a los más grandes filósofos esforzarse por establecer la demostración de Dios: ¿para qué, si el esfuerzo es vano, han gastado su poder?

He aquí algunos motivos que parecen prestar algún apoyo *(fulcimentum aliquod)* a la opinión contraria. Ante todo, la demostración tiene por base siempre una definición: si, pues, se probase la existencia de Dios, habría que poder razonar en esta forma: Dios es tal cosa; ahora bien, tal cosa existe, luego Dios existe. Ahora bien, Dios, si existe, es indefinible, como lo hemos de demostrar, luego el argumento precitado no se puede construir. Puesto que no sabemos lo que Dios es, tampoco sabemos qué haría falta ver existente, para demostrar su existencia. Los postulados de lo real, por los que decimos llegamos a Dios, no pueden

(1) I. C. *Gentes*, c. XII.
(2) Cf. IV *Met.*, lecc. V.
(3) I. C. *Gentes*, c. XX, n. 5.

expresarlo. No es pues a Dios, realmente, a quien ellos alcanzan. ¿Para qué sirve entonces la prueba?

En segundo lugar, cuando se pretende alcanzar, llegar a Dios-Causa por medio de sus efectos, no se piensa que si Dios existe, es un infinito —por lo menos así lo entienden los filósofos, cuya tesis Santo Tomás defiende—. Ahora bien, entre el infinito y sus pretendidos efectos, no puede darse ninguna proporción de medida; por consiguiente, ningún paso para el espíritu. Pues si se dice, por ejemplo: Existen en el mundo efectos de orden, luego existe un soberano Ordenador; si por Ordenador se entiende algo como un Demiurgo, podría intentarse construir un argumento sobre esta base; pero si se trata de llegar a un Infinito, como se acaba de suponer, el fundamento, la base es movediza; pues el Infinito no podría ni sostener con cosa alguna una relación *definida*, como ésta de que hablamos, sin dejar de ser lo Infinito.

En tercer lugar, si Dios existe, es *por sí*, lo que significa que su esencia, si se puede emplear esta palabra, debe concebirse como idéntica a su ser. Lo mismo, pues, que aquélla es inaccesible, así éste, y por el mismo motivo no se puede conocer "ni lo qué es, ni si existe".

En fin, el orden del conocimiento envuelve la misma dificultad. Los principios de toda demostración nos vienen de la experiencia; nuestra experiencia toda nace de lo sensible: ¿cómo moviéndonos entre lo sensible y no pudiendo salir de él, podremos llegar a las causas transcendentales? Dios, si existe, al encontrarse necesariamente fuera de este género de objetos sensibles, no puede, pues, ser alcanzado: ningún puente puede allí conducirnos, y ni aun para afirmar: Él existe.

Una respuesta profunda a estas objeciones arrastraría toda la teodicea natural. Santo Tomás no hace más que bosquejarla: pero sus respuestas, sus réplicas, son atinadas.

Hay, nos dice, dos clases de demostraciones: una que desemboca en un juicio de *hecho (quia est)*; otra que se remonta a la causa *(propter quid est)*.

En este último caso solamente se puede decir con verdad, así como lo hacía la primera objeción, que la definición se requiere para establecer que el objeto existe. En este género de demostración, en efecto, se procede *ex prioribus*, es decir, que las nociones que son el punto de partida deben ser realmente envolventes, en relación con aquéllas que se quieren deducir de las mismas. Pero en el primer caso, esto no es necesario; basta como punto de partida un efecto, para demostrar la existencia de una causa, y la naturaleza de este efecto desempeñará el mismo papel, en esta demostración *quia*, que la definición de principio en la demostración *propter quid*.

Se dirá por ejemplo: Un eclipse es la invasión de un astro por una sombra circular y esta naturaleza de efecto servirá para deducir que existe en el cielo una causa correspondiente.

Se ve que aquí el punto de partida del razonamiento es una definición de nombre, no es una definición de cosa. Así también en el caso de Dios. No es, pues, necesario que la definición esencial de éste sea conocida, ni aun que exista una. Basta que nos entendamos sobre la significación de la palabra Dios. Se razonará entonces en la forma siguiente: Se llama Dios la causa primera del movimiento de los seres; la causa primera del orden; la causa primera del bien, de lo verdadero... Ahora bien, una causa tal es o existe: luego Dios existe. Lo que habrá que probar en este silogismo es la premisa menor y el análisis de lo creado puede ser suficiente (1).

Es cierto que aquí está lo que pone en duda el segundo argumento, en nombre de la falta de proporción existente entre los datos de la experiencia sobre los que nosotros apuntalamos el hecho: Dios, y lo que debería ser éste para cumplir correctamente su cometido. Mas ¿no existe contradicción en afirmar por una parte: Dios, si existe, debe ser infinito, y de otra parte: Dios infinito no puede

(1) *S. Theol., loc. cit.*, ad 2; C. *Gentes, loc. cit.*

demostrarse por efectos finitos? ¿De dónde sabemos que Dios, si existe, debe ser un infinito, sino del hecho de las condiciones que debe revestir el postulado supremo del ser? Pero si los efectos de Dios piden precisamente su infinitud, es porque está lejos de ser un obstáculo para la demostración y suministra uno de sus términos.

Por otra parte, el argumento en sí mismo no vale nada. Se concederá sin ninguna duda que por los efectos no proporcionados a su causa, no se puede conocer la causa plenamente; mas se puede probarla solamente a título de causa suficiente; ahora bien, es esto todo lo que aquí pretendemos. Un efecto de calor cualquiera no prueba la existencia del sol, porque la palabra sol designa una cosa determinada por elementos diversos a su cualidad de causa calorífica; pero si se llamase sol precisamente a la causa primera del calor, el más mínimo efecto de éste bastaría para probar la existencia de aquel astro. Ahora bien, éste es el caso de Dios. Llamamos Dios a la causa primera en todos los órdenes de efectos que observamos; basta, pues, probar que tal causa es requerida en ciertas condiciones definidas para que la proposición: Dios existe, se demuestre por sí misma (1).

En cuanto a la identidad, en Dios; de la esencia y de la existencia, y a la imposibilidad de alcanzar tanto una como la otra, concedemos plenamente lo que de ellas se dice; mas esto no es *ad rem.* Cuando emitimos sobre la existencia de Dios un juicio, no pretendemos de ningún modo colocarle al mismo nivel de los seres existentes, atribuyéndole el ser como una cualidad que poseyera en común con sus criaturas. Dios no *existe* en ese sentido; si así *existiese*, no podríamos afirmar de Dios que es fuente y origen del ser. La proposición que se entiende cuando decimos: *Dios es*, es simplemente la verdad de una proposición; la palabra *ser* es simplemente una cópula y bien se sabe que así tomada la palabra ser no tiene contenido propio: la prueba es que

(1) *S. Theol., loc. cit.,* ad 3.

se la emplea a propósito de cualquier cosa, incluso de la nada, y aun de la privación, como cuando se dice: La ceguera *existe*, la nada *es* inferior al ser [1]. El ser de Dios, y por consecuencia su esencia, no tienen necesidad de ser alcanzados por el espíritu para que esta proposición: Dios es, sea verdadera y demostrada de manera rigurosa. Es suficiente que sobre el terreno escogido para la demostración, por ejemplo, el del movimiento, o el del orden o el de la verdad o en general, el del ser, se imponga la necesidad de un último recurso y por consecuencia de un primer origen. La afirmación propuesta, por consiguiente, será verdadera, sin tener necesidad de calificar a Dios en sí, ni aun como *ser*; no le definirá más que *precisamente en cuanto principio*, bajo los auspicios y por la mediación exclusivamente de sus efectos; la afirmación será negativa, como definición, y positiva como expresión de la insuficiencia del mundo y de la necesidad correlativa de un último soporte o fundamento [2]. Este modo de conocimiento se explicará más adelante [3].

En fin, la objeción planteada en nombre de los orígenes del conocimiento y de sus condiciones sensibles, debe resolverse de la misma manera. Sería invencible la dificultad si nuestras proposiciones relativas a Dios, y la primera de todas: Dios existe, pretendiesen establecer un puente entre lo sensible y lo que no lo es, entre lo cognoscible en sí y lo incognoscible en sí. Mas se ha dicho y se volverá a repetir que no es eso. Nuestras proposiciones relativas a Dios y aun ésta: Dios es, no expresan más que postulados de la experiencia y no pretenden nombrar a Dios más que en función de la experiencia, pero no en sí mismo.

(1) Cf. V *Met.*, lecc. IX, *circa finem.*
(2) C. *Gentes*, *loc. cit.*
(3) Cf. *infra*, cap. III, C, Ca.

CAPÍTULO SEGUNDO

LA PRUEBA DE DIOS. LAS CINCO VÍAS

Veamos ahora a Santo Tomás puesto en la alternativa de ofrecer esta demostración que ha declarado útil y posible.

En la *Suma Teológica* se proponen cinco pruebas. Se advertirá a primera vista que se reducen a una sola. ¿Cómo de otro modo podría ser? Desde que se parte de un punto de vista objetivo y que busca una Fuente *Primera*, no se puede por menos de considerar, para atribuírselo, el efecto el más general de todos, a saber, el ser mismo. Si el ser, en cuanto tal, no tuviese necesidad de origen, no habría necesidad de Dios, siendo las causas particulares las que explicarían los efectos particulares que proporciona la experiencia (1). Si de éstos puede uno elevarse, sin embargo, a la Primera Fuente, es porque en cada uno de ellos está incluído de modo especial, pero realmente un *valor del ser*. ¿No se ha dicho que la metafísica, cuya cima es el estudio de Dios, es la *ciencia del ser en cuanto ser?* Dios es, pues, considerado como principio del ser, y si se le llama *motor*, *causa*, *ordenador*, etc., no es sino en cuanto los efectos designados por estas palabras son el desenvolvimiento de la única noción que tiene valor en metafísica, la del ser. Esto es lo que vamos a ver por otra parte, por el rápido examen de las cinco *vías*.

A. Primera vía

La primera toma como punto de partida el movimiento. Se entiende éste en sentido aristotélico y comprende no solamente los cambios de lugar, sino también las alteraciones cualitativas, el aumento y disminución, en los que Santo Tomás, como Aristóteles, rehusa el ver simples modos

(1) *S. Theol.*, q. II, art. 3, arg. 3.

de cambios locales. Aun más, la prueba reviste una generalidad que permite el incluir en ella los cambios que no son propiamente hablando movimientos, sino sus análogos: tales como las evoluciones inmateriales (1). Aristóteles, en el libro VIII de la *Física*, dió como físico la prueba de Dios; tuvo sin embargo que dejarla incompleta, pues los principios de la física no permitían ir más allá de las acciones físicas, ni por consiguiente proponer un motor cuya inmovilidad no dimanase de la ausencia en él de todo movimiento físico. En el capítulo XII de la *Metafísica*, Aristóteles completó su teoría al colocar en la cumbre de todo, al inmóvil absoluto que mueve todo por el deseo (2). Santo Tomás une los dos caminos en un punto de vista bastante amplio para deducir directamente, aunque sea implícitamente, el primer principio. Invoca el acto y la potencia, noción universalmente aplicable, como ya lo hemos visto (3), porque siendo una división del ser en cuanto tal, se muestra transcendente a las categorías y anterior a la constitución del ser móvil.

La prueba se desarrolla así. El movimiento existe: la experiencia lo comprueba. Por otra parte, aunque nos encerremos en el subjetivismo absoluto y no veamos en los cambios más que apariencias, siempre sucede que esas apariencias se transforman y sus transformaciones constituyen variaciones que habrá que llamar reales. En este caso, ya lo hemos afirmado (3), el ser simplemente se traspondría, mas no dejaría de experimentar las condiciones generales del ser. Y lo mismo sucedería en el caso en que se tomase como punto de partida el dinamismo metafísico. Esta posición no dispensa más que cualquiera otra de contemplar, en el interior del ser así definido por el *llegar a ser*, los devenires relativos que requerirán condiciones que ya diremos, encontrándose éstas simplemente transcriptas en una escri-

(1) Cf. *hic*, *resp.*, ad 2.
(2) Cf. I *C. Gentes*, cap. XIII.
(3) Cf. *supra*, t. I, l. I, cap. III, A.

tura metafísicamente diferente ([1]). Sea como fuere, presentaremos la prueba como Santo Tomás la presenta. El cambio existe. Ahora bien, todo lo que cambia lo hace en virtud de algo distinto de sí mismo *(omne quod movetur ab alio movetur)*. ¿En qué consiste cambiar? Es ejercer un poder; es pasar de la potencia al acto, y nadie puede operar este paso por sí mismo, o por lo menos, si se puede decir de ciertos seres que se mueven por ellos mismos, es porque esos seres son mútiples, y que algo de ellos mueve el resto, o que siendo motores en cierto sentido, son movidos en otro ([2]); mas entonces el principio permanece, con respecto a las partes o a las funciones. No se puede, en el mismo tiempo y bajo la misma relación, mover y ser movido; pues mover es hacer pasar de la potencia al acto y ser movido, sufrir este paso; mover es comunicar la existencia; ser movido es recibir aquélla, y estas dos cosas no son posibles conjuntamente. Si pues observamos el movimiento, es necesario que en cada uno de sus casos el último efecto comprobado manifieste una acción anterior –anterior no en el tiempo, sino en el orden de la condición–. Y esta acción anterior pondrá de nuevo el problema sobre el tapete. Si ella procede de una fuente que no mueve sino en cuanto es movida, cuya acción toda consiste en hacer contagiosa su evolución propia, hay que preguntarse de dónde viene a su vez esta evolución. Si procede de un motor que está en cuanto tal condicionado, se requerirá una nueva condición de movimiento y así sin término. Ahora bien, el sin término no explica nada, porque el sin término no es nada, al ser un indeterminado, un inconstituído, y al ser nada. "No se puede ir al infinito, porque entonces no habría primer motor, ni por consiguiente otro motor, ya que todos los motores no-primeros no mueven, por hipótesis, sino en tanto son movidos.

Es necesario llegar pues a un primero, que no sea mo-

([1]) Cf. *loc. cit.*, nota.
([2]) Cf. *infra*, t. II, l. V, c. I.

vido por ningún otro, y todo el mundo entiende que éste es Dios" (1).

Desde un punto de vista moderno, podríamos sin duda explayar extensamente esta prueba. No se nos puede pedir lo hagamos en este lugar. Expondremos solamente qué dificultad ofrecía en tiempos de Santo Tomás y qué respuesta se daba a la misma.

Al principio sobre el que descansa evidentemente toda la prueba: *Omne quod movetur, ab alio movetur,* se tenía ocasión de oponer los movimientos naturales, lo que hoy llamaríamos la actividad espontánea de la materia. ¿Por *quién* es movido el cuerpo pesado que cae hacia la tierra? ¿*No se mueve por sí mismo*?

Sí, respondía Santo Tomás, el cuerpo pesado se mueve él mismo; pero no se mueve *por sí mismo (movetur seipso, non a seipso)* (2). Esto quiere decir que se mueve en razón de su naturaleza y sin intervención extraña. Pero sin intervención *extraña,* no significa sin ninguna intervención. La que conviene invocar aquí es la que le da la misma naturaleza, naturaleza de donde dimana el movimiento espontáneo de que hablamos. "Aquello que hace que un cuerpo sea pesado, eso mismo hace también que gravite hacia el centro" (3). Las naturalezas, en el mundo en que vivimos, no son independientes. Las que observamos están bajo la dependencia: 1º, de agentes inmediatos: el caso del hombre que engendra al hombre; 2º, de influencias generales: "Homo *et sol* generant hominem". Los agentes inmediatos presiden al *fieri* en colaboración con las influencias universales. Éstas solas, una vez terminada la generación, condicionan el ser.

Cuando se pregunta: ¿Qué es lo que mueve al cuerpo pesado al moverse naturalmente? ¿Qué es lo que mueve al

(1) *S. Theol., loc. cit.* Cf. *C. Gentes,* I cap. XIII, 16, y XLIV; *Compend. theol.* c. III y IV; In VII *Phys.,* lecc. II; In VIII, lecc. IX y sig.; In XII *Met.,* lecc. V-VIII.

(2) Cf. *infra,* C. p.

(3) In VIII *Phys.,* lecc. VIII.

animal en sus actividades espontáneas? Santo Tomás, responde: *Moventur ab eo qui movet naturam* (1). Y este motor de la naturaleza no es únicamente el cuerpo generador, como el animal para el animal, sino también las influencias que conservan a éste y que su generador no ha hecho más que poner a su servicio. El generador no crea nada; utiliza, orienta las causas generales. Cuando se produce el efecto, puede desaparecer, pues las causas generales continuarán su obra. Ésas son, en adelante, los verdaderos engendradores que mueven *actualmente* a la naturaleza. Por aquí se encuentra siempre el camino para ascender a Dios, comenzando por las actividades naturales. También se llegaría partiendo de la acción generatriz, pero por el mismo camino, a saber: por el de las causalidades permanentes puestas en obra: La acción generadora, el deseo, la causa motriz del deseo, etc.

Sea como fuere, el principio *omne quod movetur ab alio movetur* permanece firme. Se necesita una condición fuera del movimiento para explicar el movimiento. La prueba a priori que se ha dado de ello más arriba, es confirmada y no debilitada por las espontaneidades de la naturaleza.

Para perfeccionar el razonamiento haría falta mostrar que este Primero, que mueve y no es movido, por este hecho sólo debe revestir las condiciones que hacen de él, Aquél a quien todos los creyentes adoran. Es cierto efectivamente que si la moción soberana aparece a nuestra vista como un atributo divino, sin embargo en la palabra Dios vemos todavía otros muchos. Pero Santo Tomás nos mostrará que todo lo que en esa palabra puede encerrarse está ya implícitamente en el atributo que acaba de expresar. La cualidad de motor inmóvil, en efecto, tal como se termina de proponer en el plan metafísico, implica la de acto puro, y bastará desarrollar esta noción para desenvolver toda la teodicea natural (2). A Dios y a todo Dios conduce, pues,

(1) Ia IIae, q. IX, art. 4, ad 1.

(2) Cf. en particular el *Compendium Theologiae*, donde todo el tratado de Dios tiene su origen en esta vía.

esta primera *vía.* Únicamente, no se puede a la vez decirlo todo, y diferir no es aquí carecer de método, porque se verá que toda la teodicea, digo y recalco *toda,* no es más que una respuesta a esta única pregunta: *¿Dios existe?* y que por consiguiente hay unidad lógica entre la parte diferida y la primicia que de ella se ha dado con el nombre de prueba de Dios.

B. Segunda vía

La segunda vía procede de la consideración de las causas eficientes. Difiere de la primera solamente en que estudia las condiciones del *fieri* relacionándolo con su término en vez de considerarlo en sí mismo. Estas dos consideraciones son distintas en cuanto que el devenir como tal no siendo *ser,* sino *vía del ser,* plantea un problema especial, más inmediato que el segundo, a aquel que busca el origen del ser.

Existe en el mundo el movimiento, decíamos hace poco; también hay por esto efectos; éstos se nos muestran ligados a sus causas y éstas encadenadas entre sí. Mas este encadenamiento tiene una doble ley: ni puede reducirse al mínimum de un efecto que se produce a sí mismo, ni puede extenderse a una infinidad de causas y efectos ligados entre sí. La prueba de la primera proposición es inmediata: ser su propia causa sería ser a la vez anterior y posterior a sí. Sea cual fuere la idea que de la causalidad se tenga, se debe suscribir este esbozo de tesis. En cuanto a la segunda proposición Santo Tomás ofrece la demostración en diversas ocasiones, mas en ninguna parte de una manera más enjundiosa que cuando sigue paso a paso a Aristóteles (1). En toda serie encadenada, dice, el primero es causa en relación al intermedio, y éste es causa del último. Y esto permanece verdadero sea uno o múltiple el intermedio, sea finito o infinito; porque, en cualquier hipótesis, suprimir al primero es suprimir la fuente; no queda después de esto más que canales; y los canales, aun en número infinito, no pueden ofrecer la razón suficiente de lo que acaece. Ahora bien,

(1) In II *Met.*, lecc. III; *S. Theol. y C. Gentes, loc. cit.*

suponer que el condicionamiento se remonta al infinito, es suprimir el primero y es, por consiguiente, suprimir igualmente el efecto, que se encuentra desde ahora sin origen, y los intermediarios en cuanto tales, pues no tienen ya nada que comunicar. Toda la causalidad queda destruída. Pero si de una parte se admite la causalidad; sin por otra se concibe que uno no puede ser causa de sí mismo, ni hacer depender su *fieri* de una infinidad de causas encadenadas, hay pues que suponer, a la cabeza de cada serie causal, sea la que sea, que produce un efecto también cualquiera que sea, una causa primera, causante y no causada, y esta cualidad reconocida a la primera causa es a los ojos de todos un atributo divino.

Kant ha tomado por su cuenta, en la *segunda antinomia*, la sustancia de este razonamiento. Supuesto el condicionado, dice, se supone también con él la serie entera de las condiciones y por consiguiente el incondicionado mismo. En efecto, la idea de un condicionamiento implica tanto la del condicionante como la del condicionado. El condicionamiento mismo no puede asumir las veces de condicionante, puesto que es posterior lógicamente a sus términos. Ahora bien, si se le abstrae y se dice por otra parte: Todo es condicionado, no existe más condicionante, y la serie se apoya en el vacío.

Se ve claramente que un tal razonamiento no tiene relación con el tiempo, y que no se trata de remontarnos hasta llegar al comienzo del mundo, si hubo tal comienzo, para encontrar al Actor primero que abrirá la escena universal. Se analizan, *actualmente*, las condiciones de cada efecto y al verle dependiente de toda una serie causal, serie en la que cada término intermedio no es causa sino en cuanto es causado, se requiere en la cima una causa no-dependiente, que será la causa verdadera, no siéndolo las otras causas sino por el empleo de su influencia o por difusión instrumental de su actividad.

Santo Tomás ha distinguido siempre con sumo cuidado el *encadenamiento* de las causas de su pura *sucesión*, o para

emplear sus mismas palabras, el orden *per se* del orden *accidental* en el condicionamiento relativo a un cierto efecto. Por ejemplo; un hombre fragua hierro: existe un encadenamiento causal entre el golpe del martillo, el esfuerzo del brazo, la acción de la voluntad, la de los motivos que la determinan... etc. Por el contrario, hay pura sucesión, serie *per accidens*, entre los diversos martillos que pueden emplearse en la forja o los diversos obreros que han de manejarlos. La unidad de efecto no crea aquí una real unidad causal entre los diversos instrumentos y los diversos hombres; cada uno de ellos entra en acción por cuenta propia e independientemente de los otros en la unidad del condicionamiento primitivo y de ellos se sigue que el número grande o pequeño, finito o infinito de los elementos de la serie no influye para nada en la acción misma. No mirando más que a las condiciones de ésta se podría suponer que una infinidad de martillos o de hombres han colaborado en ella sin que resulte inexplicable la misma, mientras lo sería si se dijese que el martillo golpea al hierro, que la mano atenaza al martillo, que la voluntad mueve la mano y así indefinidamente (1).

Aquí también Kant en parte concuerda con Santo Tomás. Ha visto ciertamente que la totalidad de los términos sucesivos de una serie (y por consiguiente un primero) no es necesaria para la explicación de un último término dado, a no ser que se trate de una serie de condiciones *subordinadas en vista del condicionamiento*, es decir, dependiente una de la otra en el ejercicio mismo de su acción causal, y no solamente *coordinadas* de una manera cualquiera. La razón que da es la misma que ofrece Santo Tomás, a saber: que en el primer caso, las condiciones y todo su encadenamiento se suponen para la existencia del condicionamiento que se encara y que por consecuencia aquéllas deben darse con él. En el segundo caso, por el contrario, como los términos

(1) Ia pars, q. XLVI, art. 2, ad 7; II *C. Gentes*, cap. XXXVIII, arg. 5; In *Sent.*, dist. I. q. I, art. 5, ad 5.

simplemente coordinados no producen el hecho considerado posible por su existencia propia y su encadenamiento, no importa saber si la serie que ellos forman es finita o no; pues lo *finito* de la serie, si existe, es extraño a lo *finito* de la acción.

Lo que Kant no ha visto, es que las sucesiones en el tiempo: circulación de los astros o serie de generaciones, entran en el último caso, no en el otro, y que por este medio al menos, no se podría probar un comienzo del mundo y del tiempo. Santo Tomás pondrá de manifiesto con fuertes pinceladas esta verdad, como lo hemos de ver al analizar su concepción del mundo (1).

C. Tercera vía

La tercera *vía* está sacada de la consideración de lo posible y de lo necesario. A nuestro alrededor vemos realidades –sustancias o fenómenos– que pueden existir o no: la prueba es que nacen y perecen. ¿Se puede pensar que todo suceda del mismo modo? No; pues si todo fuese perecedero, todo contingente, el *todo* estaría en el mismo caso; el universo no tendría asiento firme y no se le podría asignar razón alguna de su permanencia. Sería pues posible suponer que en cierto momento nada ha existido. Ahora bien, esta suposición es absurda, pues aunque se pudiese pensar un *momento* que no fuese momento de nada, suposición contradictoria, habría que decir todavía: Si en un solo momento nada ha existido, nada ha podido comenzar, y hoy día nada existiría. La incoherencia de la hipótesis prueba que su punto de partida es falso. Existe en el mundo lo permanente de suyo, lo necesario. Mas lo necesario no es forzosamente primero, ni suficiente como explicación de sí mismo. Hay cosas necesarias que tienen una razón de su existencia, ha dicho Aristóteles. Entre las permanencias naturales puede haber encadenamientos, de tal manera que la una, por su indefectibilidad, sea causa de la indefectibilidad de la otra.

(1) Cf. *infra*, l. III, cap. I.

Ahora bien, si esto es así, hay que preguntar dónde se detiene un condicionamiento semejante (1). La serie de los necesarios encadenados tendrá que padecer la misma ley que los contingentes, a saber: que supondrá un primero, que sea la condición de los otros y no tenga condición alguna.

Se trata aquí también de lo divino y, a condición de mostrar que este necesario primero obtenido por la consideración de cada serie es el mismo para todas, y que coincide por otra parte con el primero obtenido en todos los otros géneros de búsquedas, llegaremos a Dios.

Se ve, pues, que esta nueva prueba no es nueva sino por el punto de vista, pues por el procedimiento y medio de demostración, coincide con la precedente que a su vez coincidía con la primera. Sea que se trate de un ser considerado como tal, sea que se trate de un *efecto*, sea que se mire a los estados del movimiento desde el punto de vista de su devenir, siempre lo que se busca es la *condición*, y, una vez reconocida, la necesidad de buscar ésta fuera de aquéllos; una vez reconocido ulteriormente que esta búsqueda debe *terminarse*, y por consiguiente llegar a un primero, se atribuye a este primero el carácter divino que el sentido universal le concede. Siempre está pues sobre el tapete lo condicionado y se llega a lo Incondicionado. Solamente hay que advertir que en esta prueba hay progresión. El *fieri* como tal no es ser; es una vía hacia el ser; el *efecto* es ser; mas considerado propiamente como efecto está como suspendido de su condición y no es ser sino en su dependencia que connota. La tercera prueba se apoya sobre el ser constituído y por este lado puede ser considerada, en cuanto a su fundamento al menos (2), como el centro de las otras. Las dos primeras se refieren a ésta como el *fieri* se refiere

(1) Cf. II *C. Gentes*, c. xxx.

(2) Hemos hecho esta restricción por el aspecto físico que presenta la prueba superficialmente tratada en la *Suma*. En *Contra Gentes* (I, XV, n. 4) se manifiesta mejor el sentido metafísico. Cf. adhuc Ia pars, q. XLIV, art. 1, ad 2.

al ser obtenido y como sus condiciones se refieren a las condiciones del ser. Del mismo modo las dos últimas vías se podrían resumir en ella, en cuanto que la cuarta no hace sino desenvolver el ser en sus más elevados aspectos (a decir verdad para volverlo a reconcentrar en seguida), y la quinta, darle su perfeccionamiento por la finalidad que es su término.

D. Cuarta vía

He aquí la cuarta *vía* tomista. Rezuma su origen platónico; Santo Tomás pudo haberla encontrado en Agustín, en el Pseudo-Dionisio y en el *Monologium* de Anselmo. Era tradicional esta prueba en la escuela de Alberto Magno, que la atribuía a Avicena ([1]), pero advirtiendo que sus fundamentos inmediatos estaban ya establecidos en la *Metafísica* de Aristóteles ([2]). Más tarde se pondrá otra vez sobre el tapete, con pequeñas modificaciones, por Descartes y por Bossuet y en nuestros días por M. Dunan.

Procede esta prueba de la manera siguiente:

Las grandes nociones transcendentales, de las que hemos asegurado que son idénticas al ser, a saber: el bien, lo verdadero, lo bello, la perfección, la unidad, se encuentran realizadas con graduaciones diversas en los seres que contemplamos. Los seres son más o menos buenos, bellos, perfectos, etc. Ahora bien, el mayor o menor grado se dice por aproximación relativa a lo absoluto de su género: no que el más o el menos prueben por ellos mismos lo absoluto, como algunos lo han pretendido; sino porque la diversidad de grados en la participación de una misma noción prueba que cada uno de los participantes no la posee por sí mismo y esencialmente; que, por consecuencia, en todos aquellos que se encuentran incluídos en la serie donde se desmenuza jerárquicamente la noción de que se trata, ésta no se posee más que a título de préstamo y que, por consiguiente, hay que remontarse siempre a un primero que posea por esen-

([1]) II *Sent.*, dist. I, q. I, art. 1.
([2]) *S. Thom.*, in II *Met.*, lecc. II.

cia, y por tanto perfectamente y como fuente lo que se encuentra *medido* en los otros seres.

Si, en efecto, cada uno de los participantes poseyese la noción común por sí mismo, en razón de lo que cada uno es, no existiría motivo asignable para la diversidad de la posesión en los diversos seres. Lo que se posee por sí, como propio o como característica inmediata, se posee en su plenitud y por tanto no hay lugar para grados, ni escalas. Lo que encuentra su razón en nosotros también en nosotros mismos encuentra su plena medida, y no puede hallarse en otra parte *más o menos*. Los grados tienen su origen en que una razón participada tiene su razón de ser en otra parte distinta de los participantes que la disgregan. A la inversa, si se establece la diversidad como un hecho, y se quiere mantener sin embargo que cada uno posee el atributo en cuestión por sí mismo, se cae inmediatamente en el absurdo. Todos los seres, en efecto, en cuanto son lo que son, son diversos; por hipótesis, la noción participada es común a todos; ahora bien, si cada cual es para sí mismo, en razón de lo que es, causa de su bondad, de su perfección, de su ser, se tendrá que diversas causas podrán producir un mismo efecto, o si se quiere, puesto que tratamos aquí de *causa formal*, resultaría que el mismo hecho podría encontrar en diferentes motivos la razón propia y suficiente de su existencia. Puesto que esto no puede ser, hay que buscar en otra parte la razón de lo que participa cada uno de los participantes de la serie graduada. ¿Dónde encontrar esta razón si no es en el sentido de lo *más?* ¿Acaso la causa no es mejor que el efecto? (1). Y colocados en esta situación, ya que no podemos hacer alto arbitrariamente, ni proceder hasta el infinito, ¿dónde detenerse, si no es en un primer ser que no ofrezca problema alguno, al poseer por sí, plenamente, ya que será la posesión como de propiedad esencial, lo que los otros seres habrán de tomarle prestado en mayor o menor grado? (2).

(1) I, C. *Gentes*, c. XLI, n. 3.
(2) I, C. *Gentes*, c. XXXVIII, n. 3.

Se ve que volvemos a la idea de participación, mas no solamente en el sentido lógico, como lo habíamos supuesto en nuestro punto de partida: se trata en adelante de la participación platónica, participación ontológica, por la que lo diverso se reduce a lo simple, y lo múltiple a la unidad.

Precisamente esta célebre tesis de lo uno y de lo múltiple se encuentra aquí sobreentendida. Es la que Santo Tomás quiere recordarnos en esta frase de la Suma: "*Quod autem dicitur maxime tale in unoquoque genere est causa omnium quæ sunt illius generis*", es decir: no que el primer participante sea causa de los otros; sino que por encima del orden de las participaciones existe un primero del que los otros participan. El *maxime tale* indica aquí la medida del género, es decir, la unidad de plenitud de cuya emanación participarán todos los demás. El ejemplo del calor y del fuego que el autor propone y tomado de la física de Aristóteles no ha de ilusionarnos; es una *manuductio;* su falsedad no macula la prueba: nos encontramos más elevados, con Platón. Si alguno dudare que deba ser tan alto el nivel del argumento, bastaría con que leyese este breve comentario: "Es necesario que todos los que participan diversamente de la perfección del ser sean causados por un primer ser que posea el ser en su plenitud. Por esto Platón ha dicho que antes de toda multitud es necesario establecer la unidad y Aristóteles afirmó que aquello que es ser y verdad al máximo, es causa de todo ser y de todo lo verdadero (1)."

Antes de toda multitud hay que encontrar la unidad. Las cosas que no son una misma cosa de suyo, si están juntas, deben ser unidas por alguna causa, (I. C. G., capítulo XXII). Ahora bien, los grados de los seres desde el punto de vista "perfección", prueban que no tienen la perfección ni el ser por sí mismos; que implican, pues, composición y que hay que referirlos a una causa. Ésta, a menos de no ser más que

(1) *S. Theol.* q. XLIV, art. 1. Cf. *C. Gentes*, c. XVIII, XXII, XLII; *Ibid,* II c. XV; III, *De Pot.*, art. 5, 2 ratio.

intermedia y de invitar a ascender más alto, lo que muchas veces no se puede, debe poseer "*per se primo*" καθ' αὑτὸ καὶ ᾗ αὐτό, hubiera dicho Aristóteles, la perfección en causa. Tal es la consecuencia de las ideas en este argumento (1).

Platón, que fué el primero en seguir este camino, se equivocó en querer buscar un primer ser no solamente en el orden de las nociones transcendentales que coinciden con el ser en cuanto tal, sino también en cada especie de seres, no viendo que el reino de las especies es el de la materia (2); que ésta entra aquí en la definición del ser; que no se puede colocar la especie en estado separado y en sí; que por consecuencia, para no contradecir a la ley general de lo uno dominando a lo múltiple, debía remontarse más alto y, renunciando a las Ideas, llegar hasta el "Padre de las Ideas", al primer transcendente, fuente de lo transcendente y, por ende de todo lo demás. Obrar de esta manera no sería renunciar a procurar una razón de las especies; pues debiendo el Padre de las ideas llevarlas en sí como conocedor de todo, basta el fundamento que aquéllas encuentran en Él para establecer a su vez ya el mundo desde el punto de vista de lo ideal que en él se manifiesta, ya el ideal en el hombre, es decir, el orden del conocimiento que es su reflejo.

Por otra parte, se salva de esta manera lo real, mientras que Platón lo sacrifica. Pues si los seres particulares no son lo que son sino por su participación de una realidad, que está fuera de ellos; si las *formas* no son sino *en sí*, y los individuos *por ellas*, ¿qué queda en lo relativo que no sea lo absoluto? Nada más que una sombra, supuesto sobre todo lo que Platón establece de la materia al colocarla en la categoría del no-ser. A fuerza de contemplar lo abstracto, Platón ha terminado por no ver en lo real más que un fantasma. En verdad es el abstracto el fantasma, si se trata de la sustancia de las cosas. Como ejemplar, lo abstracto es causa de lo real (3), pero causa por la influencia necesaria del Primer

(1) Cf. II *Sent.* dist. I, q. I, art. 1.
(2) Cf. *supra*, t. I, l. I, c. III, c.
(3) Cf. III *C. Gentes*, c. XXIV.

Ser, en quien lo abstracto y lo concreto, lo ideal y lo real, se unen.

Esta prueba ultrametafísica no ha sido siempre entendida por los lectores modernos de Santo Tomás. Algunos han querido ver en ella un retroceso a los argumentos a priori condenados en la doctrina de Anselmo. La verdad es que descansa, lo mismo que todas, en la causalidad. Si esta prueba se esboza aquí solamente, hasta el extremo de ser oscura, casi equívoca, es por la razón ya dicha, a saber: que la prueba de Dios es la obra de toda la teodicea y que no se trata aquí sino de colocar los primeros jalones.

E. Quinta vía

"La quinta vía tiene su origen en el gobierno de las cosas. Vemos que los seres privados de inteligencia y aun de todo conocimiento, como los cuerpos naturales, tienden hacia un fin, lo cual se echa de ver en que éstos obran siempre o lo más a menudo de la misma manera, y de modo de realizar lo mejor. Es evidente pues que obrando así no lo hacen al azar, sino guiados por una intención que los encamina a su fin. Ahora bien, el ser que no tiene conocimiento no tiende a su fin sino es impulsado por un agente dotado de conocimiento e inteligencia, como la flecha impulsada por el sagitario. Luego hay, un principio inteligente por el que todas las cosas naturales se ordenan hacia un fin. Y un principio tal, para nosotros, es Dios (1)."

Este resumen de la Suma contiene elementos en mayor número de lo que a primera vista aparece. Se distinguen, en cuanto al hecho tomado como punto de partida, seres dotados de conocimiento y aquellos que no lo tienen: solamente éstos son considerados en la prueba; pero se obra así por abreviar y no referirse más que a lo más evidente. En el transcurso de la doctrina, se podrá llegar al primer principio del mismo modo y aun mejor partiendo del conocimiento. Se echará de ver primeramente que la fina-

(1) *S. Theol.*, I p., q. II, art. 3.

lidad juzgada descansa, en el ser dotado de juicio, sobre un primer *instinto* que no es obra del juicio sino de la naturaleza. La voluntad profunda es un hecho natural, sobre el cual se apoya el conocimiento. Esta voluntad entra, pues, como simple caso particular, en el orden de las propiedades de que consta la naturaleza y que deben servir aquí para probar la existencia de Dios ([1]). En seguida, recordando la teoría del acto y la potencia y aplicándola al mismo libre arbitrio, se verá que toda determinación propia a éste le retiene por causa primera en orden de lo relativo, mas pide como llave de bóveda de este orden y como última razón de la actividad libre un ser Primero, sin el cual la actividad, que es ser, *desaparecería como desaparece todo ser, sin el primer Ser* ([2]). *Estas cuestiones, que son difíciles,* se dejan para más tarde; pero, bien entendidas, son parte de la prueba de Dios, y no se desligan de ella más que por comodidad de exposición doctrinal. Si no la hicieran confusa para la generalidad, la fortificarían sobremanera por otra parte; pues ¿cómo discutir el principio, a saber: que la naturaleza tiene sus fines, si está bien claro que la voluntad los tiene, y si, por lo menos desde un punto de vista, la voluntad es también objeto de la naturaleza? No buscaríamos fines, si la naturaleza no los tuviese; pues nuestros fines personales no son sino la manifestación transformada de los suyos, una explicación, en presencia de los objetos, de un primer *acto* que aquélla procura y que es *potencia* en relación a nuestras ulteriores determinaciones. Sentimos detrás de nosotros la naturaleza que nos empuja en nuestro avance por el camino de la vida; que tiende, por nosotros, hacia nuestro fin; sin, por otra parte, ser responsable —a menos que seamos deterministas— de todo aquello a que aplicamos su acción.

Sea como fuere, en lo que concierne a los seres no-inteligentes, la prueba subsiste. Ésta es doble, y reposa primeramente sobre la existencia de las *propiedades naturales;* en se-

([1]) Cf. *infra,* t. II, l. VI, cap. II.
([2]) Cf. *infra,* l. II, cap. III.

gundo lugar sobre el empleo que la naturaleza general hace de ellas para construir un *orden.* No se ha insistido como se debe sobre la primera noción que, aunque se halle aquí velada, Santo Tomás le ha dedicado en otra parte muchas sentencias [1]. El hecho de las propiedades naturales implica finalidad, porque implica determinación, fijeza, y por ende, en virtud del principio de razón suficiente, *intención* (intensión) en el sentido etimológico. "El esfuerzo de todo agente tiende hacia algo determinado [2]." "Si cada agente no tendiese a un determinado efecto, todos los efectos le serían indiferentes; ahora bien, lo que es indiferente con respecto de muchas cosas no opera con preferencia una ni otra; y así de todo lo que es de tal manera indiferente no se sigue un efecto, a no ser por una determinación extraña. El agente en cuestión no podría pues obrar" [3]. Habiéndole entregado a un *cualquiera,* se le ha entregado al no-ser; pues un *cualquiera,* al hallarse sin unidad, está sin ser. Así, suprimir la finalidad, sería suprimir la actividad misma; sería, pues, suprimir el devenir; pues nada llega a ser si no es pasando de la potencia al acto, y es el agente, él solo, quien lleva al acto, ya que ninguna cosa puede efectuar este paso por sí misma. De aquí se deduce que el fin es la causa de las causas y que suprimirlo sería detener a la naturaleza [4].

Mas la naturaleza no solamente manifiesta propiedades: éstas, una vez presentes, realizan *ut in pluribus* "lo mejor". Lo mejor, de que tratamos en estas consideraciones, es el orden. El orden de la naturaleza es lo mejor de ella misma; es mejor que el mejor de sus elementos; pues representa con respecto a éstos un *acto* superior que los envuelve; tiene razón de *todo,* y el todo, en cuanto tal, es superior a la parte, como lo uno es superior a lo múltiple y el ser

(1) Cf. Ia IIae, q. I, a. 2; I q. XLIV, art. 4; q. CIII, art. 1, 2 y 3; III *C. Gentes,* c. II; *In Phys.,* lecc. XII-XV.

(2) *C. Gentes, loc. cit.,* n. 1.

(3) *Ibid.,* n. 7.

(4) *S. Theol., loc. cit.*

superior al no-ser (1). Existe, pues, en la naturaleza un orden. Nadie entre los que observan atentamente la naturaleza podrá negarlo; pues ¿sobre qué dirigirían su estudio, sino sobre aquello mismo que pretendieran negar? (2). Si la naturaleza no tuviese caminos, no podríamos ni recorrerla ni obtener resultado en nuestras búsquedas. Los pretendidos desórdenes que en ella se echan de ver y que sirven de base a algunos para negar la finalidad se vuelven en contra de sus detractores; pues, "no existe falta sino en el orden de las cosas que existen para un fin y para un fin determinado. ¿Echaríamos en cara a un gramático o a un arquitecto el que no curase nuestras dolencias? Al médico es a quien se lo reprocharíamos y al gramático de cometer faltas de ortografía o dicción. Igualmente se reprochan a la naturaleza sus extravíos y sus monstruos: es porque el agente natural, como el artista, obra en virtud de un fin" (3).

En cuanto a aquellos que no quieren conceder la existencia de la finalidad particular por la razón de que la naturaleza obra por necesidad, y que esta necesidad de los agentes explica suficientemente el orden que ella manifiesta, su argumento es bien extraño. Es como si se dijese que la flecha no tiene necesidad para tocar el blanco de ser lanzada por el sagitario, ya que el impulso que la anima la conduce allí necesariamente (4). Lo que sucede en la naturaleza es lo que debía suceder, y el resultado de las cosas es aquel que está incluído en sus potencias; ahora bien, lo que acaece es en su conjunto una armonía, el resultado nos muestra un orden: luego es que existe en los agentes de la naturaleza y en las relaciones que los unen una tendencia al orden. Se desea una unidad a través de la multiplicidad de sus acciones y de esa unidad deseada surge y resplandece la finalidad (5). Ahora bien, una fina-

(1) II C. *Gentes*, c. XXXIX, n. 6; *Ibid.*, l. I, c. XLI, n. 1.
(2) In II *Phys.*, lecc. XII-XV.
(3) III, C. *Gentes*, c. II, n. 6.
(4) Ia pars, q. CIII, a. 1.
(5) In II *Phys.*, *loc. cit.*; V, *De Verit.*, art. 2, ad 5.

lidad, un orden, es propiamente obra de la inteligencia: "*sapientis est ordinare*". Puede muy bien ser impresa una intención como ejecutoria en los agentes ciegos en los que la naturaleza y las reacciones recíprocas asegurarán el efecto; mas hace falta, que detrás, sobre y delante de ellos exista una inteligencia, porque hay que establecer un juicio, establecer una proporción entre los medios y los fines y una preconcepción de éstos en cuanto implican una unidad de orden. Aquí también, a propósito de las causas finales, como con ocasión de las causas eficientes y formales, hay que aplicar el principio: "Las cosas que no son una de suyo, si se hallan juntas, deben estar unidas, por alguna causa" ([1]).

Esta causa, a decir verdad, puede ser cualquiera, siempre que sea inteligente y suficiente para explicar los efectos de orden que observamos. Sin embargo, esta causa podría ser múltiple en vez de ser una, y de este modo no se probaría la existencia de Dios. En virtud de esto, la quinta prueba que analizamos parece que muy rápidamente concluye. Abrevia, en verdad, el camino, dejando a otros capítulos de la Teodicea –la que, lo repetimos, no es más que una larga prueba de Dios– el cuidado de decidir si se puede uno detener ante cualquier Demiurgo. Se responderá que no, y la razón que se dará es que la finalidad inmanente al mundo, aunque se supusiera inteligente, debe referirse ulteriormente a una finalidad transcendental. El fin es en efecto idéntico al bien; y del mismo modo que un bien particular es el fin de cada ser particular, así es necesario que el fin universal de todas las cosas, el fin del ser en cuanto tal, cuyo origen buscamos, sea un bien universal y en sí, lo que quiere decir la esencia del bien mismo subsistente ([2]). Así, lo "mejor" relativo, de que hemos tratado ha poco, llegará a ser lo mejor sin cortapisas: *quod est essentialiter bonum; quod est optimum* ([3]) y se habrá alcanzado, se habrá llegado a Dios,

([1]) I *C. Gentes*, c. XXII.
([2]) Ia pars, q. CIII, a. 2.
([3]) *Ibid.*, art. 3.

el Dios único y transcendente, como fin universal. Dando un paso más lo veremos como Providencia. Aquí, donde no se pueden decir todas las cosas, si no llegásemos a Dios con toda seguridad, se llegará en todo caso a lo divino; pues para cualquiera que entienda el lenguaje de los hombres, el principio del orden manifestado en el mundo es divino: "*Et hoc dicimus Deum.*"

F. Vista General Sobre las Pruebas de Dios

Por este breve comentario se ve que las cinco pruebas de Dios *aquí dadas coinciden en una sola,* como ya lo hemos manifestado. En todas ellas se trata de relacionar el ser, objeto de la experiencia, a una primera condición y por ende, por todos los aspectos en que puede ser estudiado, aun los más generales, darnos razón de ello. Cuando decimos dar razón, no queremos decir que para Santo Tomás la metafísica de Dios aclarase en éste cosa alguna. Lo situamos en la noche del misterio y la noche no puede esclarecer al día, mas ella lo explica, sin embargo, de cierta manera, pues la definición de una y de otro está formada de elementos idénticos y se manifiestan mutuamente. De este modo definimos a Dios por la indigencia del mundo, y esta definición relativa nos permite cerrar el círculo de nuestros pensamientos, y perfeccionar la ciencia del ser, colocando en el infinito el último eslabón de la cadena de nuestros silogismos. Dios es para el mundo, en la doctrina de Santo Tomás, lo que el Nóumeno incondicionado de Kant en relación al fenómeno. La diferencia es que Kant no define el Nóumeno teóricamente de ninguna manera, y que Santo Tomás define el *Ens a se* en función de sus derivados, sin por esto introducirlo en el mundo de los géneros y de las especies.

Esta posición la han juzgado algunos contradictoria, y el Neocriticismo en particular, consintiendo como nosotros y por las mismas razones en establecer un Primer ser, condición suprema de toda la experiencia, rehusa, sin embargo, reconocerle como incondicionado y como infinito.

Es como la llaman la *Persona Suprema*. Se la exige porque "hay necesidad lógica de poner término a la retrogradación del condicionamiento" (1). Mas cuando se trata de sacar la consecuencia relativa a la esencia incondicionada del Primer Principio, se retrocede. Se dice: Existe contradicción en conceder al Primer Principio todos los cometidos que es menester cumpla para ser el mismo; y en lanzarle en seguida en lo indeterminado, declarándole sin relaciones por su carácter de incondicionado. Mas el reproche está mal basado y la posición tomada insostenible. Si es necesario detener la retrogradación del condicionamiento, también lo es, y en el mismo grado, no detenerla arbitrariamente y de modo que se le dé un término incluído por definición en la serie misma. Si la *Persona* llamada primera se halla en el caso de todas las otras, salvo una diferencia de grado, caería bajo el mazaso de los razonamientos expuestos anteriormente, relativos al más y al menos (4ª vía); invitaría a ascender más alto; y no formaría eslabón terminal en la cadena ascendente de las condiciones del ser. Decir que convertirla en incondicionada es convertirla en ininteligible, es decir algo sin sentido respecto al problema planteado. Lo que se ha de hacer inteligible aquí, no es Dios mismo; es el mundo. Si Dios fuese inteligible, el mundo no lo sería; queremos decir que si Dios entrase, como lo quiere el Neocriticismo, en el sistema de relaciones que constituye *para nosotros* la inteligibilidad, no podría ya desempeñar el papel de Primero que requiere el mundo a los ojos del mismo Renouvier para permanecer Dios nos acorrala y nos fuerza precisamente a comprender la necesidad de lo Incomprensible; a pedir a la inteligencia lo Ininteligible; a comprender que hay un Incognoscible; a explicar por el misterio lo que, sin el misterio, sería absurdo, es decir: el no-ser, y que, sin embargo, existe. Sin Dios, el mundo constituído por las relaciones de seres, todos contingentes y todos condicionados, podría definirse: *Un sis-*

(1) RENOUVIER, *Dilemmes de la Métaphysique pure*, p. 53.

tema de nadas. La nada sería de esta manera la base y el cimiento del mundo, mientras éste se nos muestra distribuyendo el ser. Tal es la necesidad de Dios. Mas ésta no es una razón —más bien lo contrario— para que Dios nos sea inteligible. Debe ser evidente en sí, llevar la explicación en sí mismo y precisamente proponerlo no es otra cosa para nosotros que proponer: *Lo que por sí se explica.* El *Per se sufficiens* es el nombre de Dios que buscamos; mas ¿depende de nosotros que el evidente supremo no sea para nosotros, como decía Aristóteles, lo que el sol a los pájaros nocturnos? Existen problemas "legítimamente insolubles", se dice; precisamente uno de ellos es el problema de lo Incondicionado; el que se le querría sustituir para soslayar el misterio del *Ens a se*, ya no lo es.

En cuanto a la contradicción que se le asigna, Santo Tomás no caerá en ella a no ser que los cometidos atribuídos al Primer Principio entendiese que significaban otra cosa distinta a una relación unilateral *de esse*, basada en una participación multiforme, por la criatura, de lo que en Dios es uno e inaccesible; a no ser que, en otros términos, la pluralidad o los lazos que encierran las palabras, en vez de encontrar su razón exclusivamente del lado de lo emanado, pretendiesen calificar al mismo absoluto. Pero se ha visto y se verá que no hay nada de eso. La teoría de la analogía resuelve la dificultad que se opone ([1]).

([1]) Cf. *infra*, cap. III, Ca.

CAPÍTULO TERCERO

LA NATURALEZA DE DIOS

Dando por supuesto que las cinco pruebas de Dios adelantadas aquí no constituyen más que una en su fondo, al descansar todas en la necesidad de encontrar una fuente u origen al ser en cuanto ser, y no invocando principios en último extremo eficaces más que los que surgen de las condiciones generales del ser en cuanto tal, es evidente que de cada una de estas pruebas indiferentemente se podrá deducir todo lo que se puede saber de la Causa Primera. De ésta no podemos tener conocimiento sino es por los mismos medios que nos han permitido reconocerla. No alcanzándola, no viéndola de ninguna manera en sí misma, las razones que nos permiten decir: Ella existe, son las mismas exclusivamente que nos autorizan a afirmar: Es tal. Si, pues, las pruebas de la Causa Primera son del mismo valor, de ello se sigue que cada una de ellas es la base de toda la Teodicea. Por esto vemos a Santo Tomás, en algunas de sus obras, extraer todas sus nociones sobre Dios de la prueba del movimiento, que parece ser su preferida. Por otra parte, no existe aquí más que un lujo elegante de demostración. Todos los aspectos de la prueba de Dios pueden servir; son adquiridos: ¿para qué emprender de nuevo su conquista? Las obras maestras del Doctor Angélico proceden de este método, aunque siempre la idea del *Primer Motor* inmóvil predomina [1]. En el *Contra Gentes* (cap. XIV) el camino a seguir está admirablemente trazado. Después de haber mostrado, dice, que hay un primer ser, al que llamamos Dios, hay que buscar sus condiciones y atributos. Y hay que proceder para esto por vía de exclusión *(via remotionis utendum)*.

[1] Cf. I C. *Gentes*, c. XIV, *Ad procedendum igitur*.

He aquí la prueba. Nosotros conocemos una cosa tanto mejor cuanto la distinguimos completamente de las otras notando todas sus *diferencias.* Por esto, con relación a las cosas que podemos definir, comenzamos por determinar el género, lo que nos proporciona un conocimiento general del objeto; después le añadimos sucesivamente las *diferencias* que precisa cada vez más esa noción. Cuando se trata de Dios, no hay lugar a hablar de *género*, porque es superior y por consecuencia exterior a todos, teniendo el carácter de fuente u origen en relación al género supremo que es el ser. A fortiori no podemos colocar *diferencias* positivas: tendremos que contentarnos con diferencias negativas, y el resultado será proporcionalmente idéntico; pues así como cada diferencia positiva añadida precisa el conocimiento al hacer diferenciar al ser de que se trata de mayor número de seres, reales o posibles, del mismo modo las diferencias negativas añadidas diferenciarán a Dios sucesivamente de todo lo demás; como si se dice: 1) Dios no es únicamente fenómeno; 2) Dios no es cuerpo; 3) Dios no es un ser sensible; 4) Dios no es una inteligencia como aquellas que conocemos, etc., y tanto lo conoceremos propiamente como nos es dado, cuando lo hayamos distinguido de todo.

A. La Simplicidad de Dios

Y primeramente, de que Dios sea el Primer Ser, Primer Motor, Primera Causa, etc., se sigue que es perfectamente simple. No entra en él composición de ninguna especie: ni de partes cuantitativas como en los cuerpos, ni de materia y forma, ni de sujeto y de esencia, ni de esencia y de ser, ni de género y de diferencia, ni de sujeto y de accidente, ni de ningún otro supuesto. Es simple, en fin, en cuanto es todo en sí mismo solo, y no entra en composición con ninguna otra cosa.

La prueba de estas diversas proposiciones ocupa la cuestión tercera de la Suma.

Que Dios no sea un cuerpo, es fácil de demostrar y hacerlo reconocer a los demás. Ningún cuerpo se mueve

sin ser movido, y nosotros hemos llamado Dios al Primer Motor inmóvil (1ª vía). Aún más, Dios es Primer Ser (4ª vía). Ahora bien, el primer ser no puede ser un cuerpo, como lo demuestran los principios que hemos sentado anteriormente para demostrarlo. Es necesario, por otra parte, que el Ser Primero sea todo él *acto*, pues por esto solamente es primer ser. El acto precede a la potencia, como lo hemos afirmado, pues solamente por un acto anterior es explicable el paso dado de la potencia al acto (1ª y 2ª vías). Al probar la existencia de Dios, hemos pues probado un *Todo en acto*, y es evidente que esto no es el caso de ningún cuerpo, el cual, al estar formado del continuo –indefinidamente divisible por definición– se halla íntimamente mezclado de potencia [1]. Además, ningún cuerpo, si es inerte, puede pretender igualar en valor al viviente; si tiene vida, la posee por algo superior al cuerpo y esto es lo que llamamos *alma*. Ahora bien, requerimos a Dios como al ser más noble entre los seres, o mejor como poseedor, como origen y fuente, de toda la nobleza del ser (4ª vía): es pues imposible que sea un cuerpo [2].

De aquí se deduce que no contiene materia alguna; pues todo compuesto de materia y de forma es un cuerpo, puesto que la extensión, que es la característica de los cuerpos, es el primer atributo de la materia [3]. Además la materia es en todas las cosas el principio potencial, y hemos afirmado que no puede darse ninguna potencialidad en el Primer ser. Aun más, lo que está compuesto de llegar a ser y acto, de materia y de forma, es perfecto y bueno por su forma; es, pues, bueno y perfecto no de suyo y como primero, según lo hemos exigido (4ª vía), sino en virtud de una participación, a saber: en cuanto su materia participa de cierta forma, lo que nos obliga a buscar más arriba un principio de esta participación y nos prohibe suponer que el ser así constituído sea causa primera. En

(1) Cf. *supra*, l. I, cap. III, E.
(2) Iª pars, q. III, art. 1; I C. *Gentes*, c. XX.
(3) Cf. *supra. loc. ult. cit.*

fin, teniendo la acción por principio el acto, o la forma, es inevitable que Aquel que es agente de por sí y como primer ser 1ª y 2ª vías) sea también por sí y como en primer término acto y forma. Dios es, pues, tal por esencia y según toda su esencia, pues de otro modo no sería aquel que hemos descubierto por nuestras pruebas (1).

Se sigue inmediatamente que Dios es individuo (si nos es permitido emplear esta palabra) en razón de su naturaleza misma y sin composición alguna. En otros términos, no se puede distinguir a Dios y a su deidad, a Dios y a la vida de Dios, ni nada parecido. Hemos visto (2) que la individualización se efectúa por recepción de una forma en una materia, y ya que tal composición no se puede dar en Dios, hay también que descartar toda idea de individualización por otra cosa a no ser por su naturaleza misma, si acaso aquí la palabra naturaleza tiene algún sentido, para Aquel que es todo acto y, por consecuencia, se halla por encima de toda división del ser en *naturalezas* (3).

Además, se sigue que Dios y el ser de Dios son plenamente idénticos. Si se les distinguiese, se debería concebir a Dios como una potencia para ser, y al ser como su acto: habría, pues, en él potencia y acto; sería también un ser participado y tendría una causa, en vez de ser primera causa de todo (1ª, 2ª y 4ª vías) (4).

Se deduce también de esto que Dios no puede tener cabida en ningún género, y que no se puede decir que es propiamente ni sustancia, ni persona, ni dotado de cualidades, ni afectado de relaciones, ni nada que pueda pretender determinarlo, como nosotros determinamos con la ayuda de

(1) C. *Gentes*, c. XVII y XXVI; Iª pars, q. III, art. 2; *Comp. Theol.*, c. IX.

(2) Cf. *supra*, l. I, cap. III, c.

(3) Cf. *De Ente et Essentia*, c. VI; II *C. Gentes*, c. XLI y XLV.

(4) Iª pars, q. III, art. 4; I *C. Gentes*, c. XXII; VII, *De Pot.*, art. 2; *Comp. Theol.*, c. XI, XII; I *Sent.*, dist. VIII, q. I, art. 1: (Ver Nota II p. 337.

las categorías los seres objeto de nuestra experiencia. Hay dos maneras, en efecto, de tener cabida en un género: puede ser como especie, puede ser también por reducción, como principio de este género o de privación. El que Dios no sea privación, es inútil que insistamos en ello. Principio propio de un género, como la unidad es principio del número, no lo podría ser a no ser que se encerrase en este género y cesando de ser lo que es: el principio de todo ser (2ª y 4ª vías). Es fácil de probar que tampoco puede tener cabida en un género como especie del mismo. Toda especie se constituye por una *diferencia,* que determina el género y que es a éste lo que el acto que determina es a la indeterminación de la potencia. Ahora bien, en Dios no existe potencia. Además, el género es parte de la esencia; ahora bien, hemos dicho que la esencia de Dios no se distingue de su ser: sería, pues, su ser mismo el género con relación a él, y sabemos que el ser no es género, pues ¿con qué se le determinaría que se pueda tomar fuera de él? Aun más, las especies de un género y los individuos de estas especies tienen de común entre ellos la esencia general que los une; pero se diferencian por su ser, y de este modo todo lo que está en un género o en una especie ayuda a esta distinción del ser y de la esencia que hemos excluído de Dios.

De aquí aparece que Dios, no teniendo ni género ni diferencias, es indefinible y que no se puede demostrar nada de él si no es indirectamente y por sus efectos: porque ¿cómo definir, si no es por el género y la diferencia, y de dónde sacar los elementos de una demostración, si no es de una esencia definida? [1]. Dios no es, propiamente hablando, una sustancia, ni es tampoco una persona, porque la palabra persona no es sino el término especial que designa la sustancia en el caso de una naturaleza racional. Cuando afirmamos que Dios es personal, es por analogía, como más adelante veremos. Y del mismo modo, a fortiori,

(1) Iª pars, q. III, art. 5; I Sent. dist. VIII, q. III, art. 2; I, C. *Gentes,* c. xxv; *Comp. Theol.,* c. xii.

cuando se trata de calificar a Dios por los nueve géneros de *accidentes* que constituyen las categorías independientemente de la sustancia (1). Ningún accidente se halla en Dios: lo que nosotros llamamos su sabiduría, su poder, su ciencia, etc... lo afirmamos también por analogía. En efecto, el accidente determina la sustancia; la supone, pues, determinable, o en potencia con relación a esta determinación y se oponen a esto la primera y la segunda vías. Por otra parte, Dios y su ser no se distinguen, lo que expresamos de este modo en términos positivos: Dios es su ser. Ahora bien, se comprende fácilmente que lo que es esto o aquello puede ser calificado además por otra cosa, como si se dijese: Lo que está caliente puede al mismo tiempo ser blanco. Pero lo que fuera calor no podría ser más que calor. Asimismo, lo que es su ser mismo no puede ser más calificado, ni determinado de otra manera: se halla encerrado en sí mismo, y ninguna aplicación diferente y particular de la palabra *es* le puede convenir. ¿No hemos dicho también que siendo Dios el primer SER nada le puede convenir sino es por sí? Ahora bien, al decir accidente se afirma participación; y aunque se debiera hablar de accidentes que fueran propios de Dios, éstos implicarían por lo menos una causalidad interna en tanto estos accidentes se diría resultaban de la naturaleza del sujeto: Dios. Ahora bien, esto no se puede atribuir a la Primera Causa, como ya lo hemos visto (4ª vía).

De una manera general, por otra parte, se puede probar por los principios enunciados que toda composición, sea cual fuere, debe excluirse del Primer Principio. Con verdad se puede afirmar de todo compuesto y de toda especie de composición: El compuesto es posterior a sus componentes y no es, pues, el Primer Ser; existe una causa de la unión de sus componentes en él, y no es por tanto la Primera Causa; hay en él determinante y determinado, y por tanto no se halla todo él en acto; en fin, existe en el compuesto

(1) Iª pars, q. III, art. 6; I *Sent.*, dist. VIII, a. IV, art. 3; I *C. Gentes*, c. XXIII; *Comp. Theol.*, c. XIII.

algo que no es él, o todo él, y no es, por consiguiente, forma pura, acto y ser en estado perfecto (¹).

A. a. Santo Tomás y el Panteísmo

Estos mismos principios son suficientes para refutar tres errores, de los cuales uno sobre todo parece haber excitado vivamente la indignación intelectual de Santo Tomás. El panteísmo moderno, en sus diversas formas, reconocería sin dificultad dos de entre ellos.

Para David de Dinant, célebre maestro en Teología, cuyas obras fueron quemadas en 1209, Dios no era otra cosa que la materia universal, llegar a ser puro, cuyas determinaciones sucesivas constituían el curso del mundo. Usaba ya el argumento de Spinoza: *omnis determinatio est negatio;* mas no sabiendo distinguir entre la indeterminación vacía de llegar a ser, y la que es plenitud, concluía que Dios es potencialidad pura, materia prima en el sentido aristotélico; porque ¿cómo, objetaba, el primer principio material y el primer principio que es Dios se podrían distinguir, siendo así que la teoría requiere para uno como para el otro la simplicidad perfecta y que no sería simple lo que tuviese un fundamento de distinción? Santo Tomás habla de este autor con una severidad que no emplea más que con respecto a los averroístas. "La insensatez" de este hombre le confunde; no duda en tacharle de ignorante por haberse dejado arrastrar por tan burdos sofismas (²).

La otra opinión, diferente en sus principios, llega prácticamente a los mismos resultados. Dios no era ya un devenir: era acto; pero era *todo acto (esse formale omnium)*, y ya no quedaba fuera de él más que el llegar a ser puro, la potencialidad sin forma. Los *actos* intermediarios, en consecuencia los seres particulares en todo lo que los determina y los distingue, se hallaban suprimidos; no eran ya los modos de un Dios materia, como hace un momento; sino

(¹) Iª pars, q. III, art. 7; I *Sent,* dist. VIII, q. IV, art. 3; I C. *Gentes,* c. XVIII.

(²) I C. *Gentes,* c. XVII, y Iª pars, q. III, art. 8.

a la inversa los modos del Dios-acto los constituían y por tanto siempre nos hallamos dentro del panteísmo.

En fin, Santo Tomás menciona tomándola de San Agustín (7 *De civitate Dei)* la opinión de Varrón y de muchos de los Antiguos, según los cuales Dios era el alma del mundo, o el alma del primer cielo; principio formal por consecuencia, pero menos sutilmente mezclado a las cosas. Se le unía como motor-conjunto y organizador; el caso particular del alma y del cuerpo en el hombre pasaba por ley universal [1].

De estas tres opiniones, dice nuestro autor, ninguna satisface a los postulados que nos han hecho admitir un Primer Ser. En efecto, hemos requerido, bajo el nombre de Dios, una primera causa eficiente (1ª y 2ª vías); ahora bien, una causa eficiente puede tener una determinación idéntica a la de su efecto en el sentido de que éste, en el grado más elevado tendrá la misma esencia que su causa: así, el hombre engendra al hombre; pero el principio determinador del uno no puede pasar al otro; puede darse identidad específica, mas no numérica, entre estos dos principios, de manera que la hipótesis del Dios-forma se halla por sí misma desvirtuada.

Con mayor razón todavía el Dios-materia se derrumba, ya que la materia es *potencia*, o llegar a ser y la causa eficiente es *acto* o perfección adquirida. Pero Dios no es causa eficiente cualquiera: es causa eficiente *primera*. Esta nueva consideración refuerza la prueba; pues lo que es primer *agente debe obrar por sí y según lo que es, como lo hemos dicho (1ª, 2ª y 4ª* vías); ahora bien, lo que está en composición con otra cosa, como materia, como forma o de otra manera, eso no obra por sí en el sentido completo de la palabra, pues entonces es el compuesto el que obra. Así, en el hombre, hablando con precisión, no se puede decir que es la mano la que escribe, sino el hombre por la mano. Lo mismo sucederá en Dios en la triple hipótesis susodicha: ya no será agente, por lo menos en sentido de agente primero.

(1) Q. VI, *De Pot.*, art. 6 (Alii vero...).

Mas siempre el mismo inconveniente se presenta, a saber: que Dios no sería verdaderamente Primer Ser (4ª vía). Pues si se le llama materia, se le hace *potencia*, y entonces es posterior al *acto*, y si se le clasifica forma de un compuesto, sea el que sea, también se le degrada igualmente, aunque de otra manera. Toda forma de un compuesto es forma participada, como ya lo hemos establecido. Si Dios entra en composición como forma, con cualquier cosa que sea, ya no es primero; pues es evidente que lo participado como el participante son posteriores a lo que es y existe por su esencia.

En cuanto al argumento de David de Dinant sacado de la simplicidad del primer principio, lo catalogamos de pueril; porque que Dios sea simple y que la materia pura sea simple, no prueba que se confundan. Su naturaleza basta para diferenciarlos completamente, ya que Dios es acto puro y la materia potencia pura. Estos dos extremos se tocan en una condición común; mas es por razones contrarias, y estas razones les sitúan precisamente en los dos polos opuestos del ser. David confundió la *diversidad* pura con la *diferencia* propiamente dicha, que supone una comunidad de género. Hubiera debido leer a Aristóteles en X Met., lecc. IV (1).

B. La Perfección de Dios

Una vez demostrado que la simplicidad de Dios no es la simplicidad vacía del llegar a ser, sino la simplicidad del acto puro, se puede deducir ulteriormente la perfección divina. Dios es perfecto, esto quiere decir no que sea un cúmulo de valores y de perfecciones añadidas, lo que le colocaría bien lejos de la simplicidad del Primer Ser, sino que de nada carece en cuanto acto, que es plenamente lo que es y posee el ser que es el suyo en grado supremo (2). Así comprendida, la

(1) Iª pars, q. III, art. 8, corp. y 3; I C. *Gentes*, c. XVII; c. XXVI; I *Sent.*, dist. VIII, q. I, art. 2; q. VI, *De Pot.*, art. 6; q. XXI, *De Verit.*, art. 4.

(2) Iª pars, q. IV, art. 1, ad 1; I C. *Gentes*, c. XXVIII, *in fine;* q. II, *De Verit*, art. 3, ad 13.

perfección de Dios está incluída en la demostración que lo establece, y todas las *vías* concurren a este punto; pues como motor primero, causa primera y primero necesario, primer Ser y último fin, exige también el acto pleno que le permite cumplir su cometido.

Tomándolo de Aristóteles (1), Santo Tomás atribuye a los pitagóricos y a Pseusipo la hipótesis del Dios imperfecto, del Dios *in fieri*, tal como ciertos autores modernos lo han concebido a su manera. Se explica por esto que los Antiguos en gran número no supieron encarar en materia de principios más que sólo el principio material. Ahora bien, el principio *material primero es en efecto el más imperfecto de todos: es lo indeterminado, base de la evolución universal, la potencialidad pura que el esfuerzo de la naturaleza conduce al acto. Pero este principio no basta, y realmente no es lo que* nosotros hemos hallado en nuestras búsquedas. Lo que nosotros llamamos Dios, es ante todo el primer principio eficiente ahora bien, lo eficiente en cuanto tal es *acto*, lo mismo que la materia en cuanto tal es potencia. Lo mismo pues que la materia prima es soberanamente imperfecta, al no contener ninguna especie de acto, del mismo modo el agente primero debe ser soberanamente perfecto, al no contener en sí ninguna potencia. Un Dios que ha de llegar a ser es un Dios absurdo: es todo lo contrario de un Dios. Y no se diga —este argumento ha estado en boga después—: Los comienzos de todas las cosas son siempre imperfectos: por ejemplo, el árbol proviene de una simiente, pues si el árbol tiene su origen en una semilla, la semilla a su vez se produce en virtud de otro agente, que contiene de una u otra manera lo que de ella ha de surgir. El ser que nosotros colocamos en la base de la actividad universal no debe concebírsele en estado de semilla, de grano, sino en su pleno desarrollo y dotado de una perfección suprema (2).

Esta perfección deberá comprender, además, y envol-

(1) Cf. XII *Met.*, lecc. VIII.

(2) Ia pars, q. IV, art. 1; *C. Gentes*, c. XXVIII; q. II, *De Verit.*, art. 3.

ver en su unidad todo lo que de perfección contienen las criaturas. Serán siempre las mismas razones las que tenemos. Todo lo que hay de perfección en el efecto debe encontrarse en la causa agente, sea de la misma manera, por ejemplo: el hombre engendra al hombre, sea de manera eminente, como el calor solar contiene eminentemente lo que se desarrolla bajo su influencia, en cuanto precisamente esto sale de él. Es evidente, en efecto, que la causalidad es una comunicación de cierto género, y que al contemplar lo que el paciente adquiere, se puede juzgar lo que el agente contiene bajo una forma cualquiera. Esta forma, por otra parte, que hemos dicho cualquiera en *modo,* debe *ser superior en valor, pues si ser en potencia de materia* es *ser más* imperfectamente que en sí mismo, ser en potencia de agente, es ser más perfectamente, porque el agente, como tal, es acto, en relación al efecto que pasa por él de la potencia al acto. Luego, ya que Dios es primera causa agente, es necesario que todas las perfecciones de sus efectos preexistan en él según un modo superior (1ª y 2ª vías).

En segundo lugar, si Dios es el Primer Ser (4ª vía), y por ende ser por sí, en razón de su esencia misma, lo que nos hace llamarle el ser mismo subsistente *(ipsum esse per se subsistens)*, es necesario concederle toda la perfección del ser. Lo que está caliente puede muy bien estar caliente hasta un cierto grado solamente, pero si el calor existe en sí, ese calor tendrá evidentemente toda la perfección de su género: calor. Si éste es el caso de Dios con respecto al ser, no puede faltar a su perfección nada de lo que es la perfección del ser. Ahora bien, ¿de qué están formadas las perfecciones de las criaturas sino de esto? Ser y perfección coinciden, como lo ha de decir más tarde Spinoza y nuestro autor sin cesar lo repite. Si un hombre se perfecciona por la sabiduría, es porque por la misma *es* de una manera superior. Ser sabio es *ser* de un modo como la palabra sabio determina. Si, pues, Dios *es* plenamente, en cuanto principio de todo ser, nada puede faltarle de lo que las palabras que empleamos así determinan. Poco importa que esto

no se encuentre *determinado* en él, como lo veremos: esto en él *es*, y esto basta para que se diga: Es universalmente perfecto. Si nosotros no podemos aspirar, ni nosotros ni criatura alguna a esta perfección plena, es porque en muchos aspectos *no somos*. Las esencias se distribuyen el ser, y nosotros no tenemos más que una y ésta la realizamos aún imperfectamente. Todo el resto del ser nos es extraño. Pero Dios que es la fuente y origen del ser, posee todo el ser, y nada de lo que se designa con este nombre puede pretender algo que él no lo posea, no lo tenga, a menos que precisamente sea lo vacuo, la nada. Dios es plenamente y esto equivale a decir: Dios es perfecto (1).

B. a. De la Semejanza Entre la Criatura y Dios

Esta cuestión envuelve otra. Si Dios posee las perfecciones de las criaturas, ¿puede, pues, decirse que éstas se le asemejan? Las respuestas afirmativa y negativa son aquí igualmente válidas desde dos puntos de vista diversos. La similitud, en efecto, nace de una determinación idéntica en los objetos que se consideran y si llamamos *forma* al principio determinante, diremos, entonces, que dos seres son semejantes cuando son comunes en su forma. Ahora bien, esto acontece de tres maneras. La forma participada en uno y en otros puede ser participada según la misma *razón*, es decir: de manera que respondan a un mismo concepto, y al mismo tiempo según el mismo *modo*, es decir, en la misma medida. Entonces no sólo existe semejanza, sino igualdad en esta similitud y, por consiguiente, similitud completa. Así, por ejemplo, desde el punto de vista color, dos paredes igualmente blancas. O bien la forma participada lo es según la misma razón, pero no según el mismo modo. Se da entonces semejanza real, pero con una diferencia de grado, y por consiguiente es ya semejanza imperfecta.

El punto de vista antropomórfico, en lo que concierne a Dios, consistiría en detenerse aquí y en decir: El hombre

(1) Iª pars, q. IV, art. 1; *C. Gentes*, c. XXVIII; I *Sent.*, dist. II, art. 2, 3, *De Div. Nomin.*, c. v, lecc. I, II, *De Verit.*, art. 1.

es semejante a Dios y, por consiguiente, las nociones aplicables al hombre son aplicables a Dios con una diferencia de grado, aunque sea hasta el límite mismo del grado, pero sin cambiar de género. Vamos a ver cuánto difieren este punto de vista y el de Santo Tomás.

La tercera manera de semejanza consiste, para dos seres, en participar de la misma forma, pero según *razones* diferentes, es decir, que lo que se encuentra en uno realizado en una cierta naturaleza de *acto*, respondiendo en nosotros a un concepto definido, se encontrará en el otro realizado de otra manera, sea para fundamentar otro concepto, sea para sobrepasar todo concepto, no pudiendo ser representado correctamente por ninguno. Este último caso es el de Dios; mas siempre hay que admitir que existe cierta *semejanza* entre Él y lo creado por la sola razón de ser principio. No se comprende, en efecto, como se decía hace un momento, que un agente pueda obrar de otro modo que comunicando de una u otra forma lo que posee. Lo que se dice ser común a la causa como tal y al efecto como tal es lo que en filosofía tomista se llama el *acto* y lo que Santo Tomás llama aquí *communicatio in forma*, tomando esta última palabra, que es la del principio determinante, en el sentido más genérico. No se niega, pues, por esto que pueda haber, al pasar del agente al paciente, una transformación de acto, y que ésta, relativa en el caso de los agentes creados, pueda llegar, cuando se trata de la divinidad, y de sus efectos, hasta los límites de lo inconmensurable. Si el agente es *unívoco*, si tiende a producir en el mismo nivel un ser de la misma especie, se dará entre el agente y el efecto una semejanza de especie. Si el agente ocupa el puesto de una causa general, no habrá entre él y su efecto, más que una semejanza de género. En fin, si el agente se halla fuera de las especies y de los géneros, como es el caso de Dios, sus efectos no se le podrán asemejar ni en especie ni en género, sino solamente en una cierta analogía *(aliqualem analogiam)*, que se apoya en que las criaturas son *ser*, y que por lo tanto son semejan-

tes, en cuanto criaturas, al primero y universal principio de todo ser.

Estamos, pues, bien lejos del antropomorfismo.

C. El Conocimiento que Tenemos Acerca de Dios

Es necesario ahora, partiendo de esta noción, sacar las consecuencias relativas a la manera como podemos hablar de Dios y creer expresar realmente su naturaleza. Se dan aquí dos problemas bastante distintos. Primeramente, ¿qué es lo que en verdad se puede decir de Dios y qué es lo que no se debe decir? En segundo lugar, si se trata de lo que se puede o se debe decir, ¿qué valor se atribuye a estas *verdades*, y en qué sentido pretenden o no expresar a Dios? (1).

Ya que atribuímos a Dios toda la perfección atribuíble a la criatura, aunque afirmemos que esta perfección se halla en Dios según un modo superior, toda palabra que implique una perfección sin incluir ningún modo será aplicable tanto a Dios como a la criatura. Así atribuímos a Dios el conocimiento, porque la palabra conocimiento abstraída de toda forma especial de conocer, deja lugar a lo transcendente. Por el contrario, toda palabra que implique imperfección de la forma creada no será aplicable a Dios, a menos que sea por metáfora. De este modo decimos: Dios ve, Dios entiende, Dios monta en cólera. Y finalmente, toda palabra que lleve en su misma significación la indicación del modo transcendente que conviene a Dios desempeñará, con respecto a Él, el papel de nombre propio, ejemplo, las expresiones: *Soberano Bien*, *Primer Ser*, *Causa Suprema*, etc.

Sin embargo, esto solamente roza la dificultad; pues cuando afirmamos de ciertos nombres que expresan per-

(1) Aconsejamos que aquí se tenga presente como fundamento y base de estudio el *Contra Gentes*, l. I, cap. XXX-XXXVI, donde la consecuencia de la doctrina es más manifiesta y en segundo lugar I *Sent.*, dist. XXII, q. II.

fecciones sin defectos, sin máculas –por consiguiente perfecciones aplicables a Dios–, nos referimos *a la cosa que quieren designar estos nombres*, a saber, el grado *de perfección, de acto*, de ser, en una palabra, que esas palabras envuelven, mas no *al modo como nuestras palabras lo pueden expresar*, puesto que éstas tomadas en su significación y orden humanos implican siempre una imperfección. Nuestras palabras, en efecto, expresan nuestros conceptos, como nuestros conceptos pretenden expresar las cosas. Ahora bien, nuestros conceptos, nacidos de lo sensible, no sobrepasan, en cuanto a sus modos de expresión, las maneras del mundo sensible. Todo lo que significamos, lo significamos, ya sea como *esencia*, como cuando decimos la *bondad*, ya sea como *sujeto* que posee esta esencia, como cuando empleamos la palabra *bueno*. Ahora bien, la *bondad* de este modo expresada no es una cosa subsistente y, por tanto, no es ese ser primero que describe la *4ª vía*. Por su parte, la palabra *bueno* señala un subsistente, mas por esto mismo, implica según el lenguaje humano una composición en el ser así designado. El ser bueno es aquel que posee la bondad; ahora bien, Dios *es*, pero no *posee*. Por otra parte, ya que las esencias dividen al ser, toda esencia expresada aparte implica limitación y determinación negativa. "*Omnis determinatio est negatio.*" Toda determinación se efectúa por atribución de cierta esencia, que el lenguaje expresa en su unidad. Ahora bien, lo que dice unidad, dice correlativamente exclusión, porque lo *uno* se define: *Indivisum in se et divisum a quolibet alio*. Ateniéndose, pues, al tenor natural y corriente del humano lenguaje, al connotar sus *modos*, sería falso afirmar: Dios es bueno; porque Dios es bueno, querría decir: Dios posee, bajo una *forma distinta y definida en sí*, esta cualidad que llamamos bondad, ahora bien, esto más que falso es ridículo *(omnino erroneum et ridiculum)* (1). Dios posee la bondad únicamente en cuanto principio del ser y

(1) Q. II, *De Verit.*, art. 1, init.

en cuanto que incluyendo el ser todas las esencias y sirviendo de unión a sus perfecciones, no se puede rehusar sin blasfemia ninguna de éstas a Aquel que es la fuente de todas ellas. Solamente que la manera que Él tiene de poseerlas es distinta a la de las criaturas. Éstas desmenuzan la perfección; Dios la unifica y borra todos los límites, de modo que desde este punto de vista, no hay en Él ni *esencia* ni *cualidades*, ni *atributos* posibles. Resulta, pues, falso hablar de *sus* perfecciones, aunque se afirma *su* perfección, perfección que a todas comprende, a saber, la del *ser contemplado en su origen* (1).

Téngase cuidado con estas últimas expresiones y no se vaya a pensar que si las otras cualidades se rechazan en Dios, *en naturaleza*, por lo menos el ser le pertenece sin ninguna restricción y sin ninguna limitación de nuestros conceptos. Esto no es menos falso que lo anterior. Si la palabra ser, aplicada a Dios, posee alguna supremacía sobre las otras, por aquello de que no expresa esencia alguna; y también por ser indeterminada y puede de este modo recordarnos mejor el *pelagus substantiae infinitum et indeterminatum* del Damasceno (2), no hay que olvidar que siempre esta superioridad es relativa; la crítica hecha de las palabras humanas se aplica al término ser de una manera apenas atenuada. Él también, concretamente, expresa un sujeto que concebimos como distinto del ser que le sobreviene, y en abstracto una *cualidad* o esencia general. En los dos casos es inaplicable al primer Ser que, como tal, está fuera de las participaciones del ser (3). Por esto se ha dicho con verdad de Dios que no es objeto de ninguna ciencia,

(1) I *C. Gentes*, c. xxx-xxvi; I *Sent.*, dist. XXII, q. II; Iª pars, q. XIII; q. II, *De Ver.*, art. 1 *Comp. Theol.* c. xxiv-xxvii; *De Divin. Nom.*, c. i; q. VII. *De Pot.*, art. 4-7.

(2) Iª pars, q. XIII, art. 11; I *Sent.*, dist. VIII, q. I, art. 1.

(3) "Cum esse creaturae imperfecte repraesentet divinum esse, et hoc nomen *Qui est* imperfecte significat ipsum, quia significat per modum cujusdam concretionis et compositionis; sed adhuc imperfectius significatur per alia nomina. Cum enim dico Deum esse

ni aun de la misma metafísica, que considera al ser en cuanto tal, es decir, en cuanto es ser. Únicamente en cuanto principio del ser, principio inefable e innominado, es como Dios interviene en las especulaciones metafísicas (1). Por estas razones Santo Tomás afirma sin restricción que los nombres humanos, aun los mejores, pueden negarse a Dios lo mismo y mejor que aplicársele. *Possunt et affirmari et negari; absolute negari possunt; verius removentur ab eo quan de eo praedicantur.* Se puede decir con verdad: Dios es bueno, y también es verdad: Dios no es bueno; aunque con esto no se puede afirmar: Dios es malo o es extraño a la bondad; sino que decimos que no existe en él ni esencia, ni cualidad ni perfección definida separadamente, sino solamente el océano inmenso del ser, o por mejor decir, su fuente, sin divisiones, ni límites. En cuanto a procurar significar el modo de sobreeminencia que excluiría de nuestras expresiones verbales todo equívoco y que nos impidiese negarlas con verdad, no lo podemos hacer; pues para esto haría falta conocer a Dios en sí mismo, aprehender esa unidad llena de una multiplicidad virtual y formal infinita,

sapientem, tunc cum in hoc dicto includatur esse, significatur ibi duplex imperfectio: una est ex parte ipsius esse concreti, sicut in hoc nomine *Qui est, et superadditur alia ex propia ratione sapientiae.*" (In I *Sent.*, dist. VIII, q. I, art. 1, ad 3). "Alia nomina dicunt esse determinatum et particulatum; sicut sapiens dicit aliquod esse; sed hoc nomen *Qui est*, dicit esse absolutum et indeterminatum per aliquid additum; et ideo dicit Damascenus quod non significat quid est Deus, sed significat quoddam pelagus substantiae infinitum, quasi indeterminatum. Unde quando in Deum procedimus per viam remotionis, primo negamus ab eo corporalia; et secundo etiam intellectualia; secundum quod inveniuntur in creaturis; ut bonitas et sapientia; et tunc remanet tantum in intellectu nostro quia est, et nihil amplius: unde es sicut in quadam confusione. Ad ultimum autem, etiam hoc ipsum esse, secundum quod est in creaturis, ab ipso removemus; et tunc remanet in quadam tenebra ignorantiae, secundum quan ignorantiam, quantum ad statum viae pertinet, optime Deo conjungimur ut dicit Dionysius (cap. VII, *De div. Nom.)* "haec est quaedam caligo, in qua Deus habitare dicitur" *(Ibid.*, ad 4).

(1) Cf. *supra*, p. 25 y 26.

y esto nos es imposible. Solamente podemos connotar el modo divino negativamente, como cuando decimos: Dios es eterno, para afirmar que no existe en el tiempo; o: Dios es infinito, para decir que no está en el espacio. O también nos apoyamos en las relaciones de la criatura con Dios, y entonces para significar de qué modo es bueno, decimos: Es el soberano bien; o de qué modo es inteligente: Es la Inteligencia primera; de qué modo es causa: Es la Causa suprema; de qué modo es: Es el Ser primero, como para decir: Es bueno, inteligente, causa, ser, etc., del modo como conviene que lo sea Aquel que es fuente de todo ser, etc. Sin embargo, es manifiesto que esto no nos enseña nada. Se rehusa negar nada a la causa primera; se afirma correlativamente que hay que concederle todo lo que implica perfección en su obra; pero esta afirmación no añade nada a la negación primera; esta exigencia no es más que la forma positiva de rehusar y por eso podemos afirmar con verdad: No sabemos lo que Dios es, sino solamente lo que no es y qué relación sostiene con todo lo demás. Volvemos a encontrar aquí la doctrina más arriba expuesta, a saber: que no se sobrepasa con respecto a Dios la cuestión *an sit* (1) y que todos los términos que en cierto modo lo definen, queriendo responder a la cuestión *quid sit*, no tienen en el fondo más que un valor *negativo* o *relativo* (2).

C. a. La Doctrina de la Analogía

Santo Tomás acostumbra a encuadrar la doctrina precedente en el cuadro de la *Analogía*. Analogía no significa aquí *semejanza*, pues ello indicaría que existe participación de conceptos definidos y comunes de Dios hacia nosotros. Analogía significa proporción, relación, y cuál sea la proporción o la relación que aquí debamos comprender, será la que resulte del rango que se haya dado a la *analogía* en la serie lógica de los conceptos.

(1) In Boet., *De Trinit.*, q. I, art. 2.
(2) *Locis supra citatis.*

La *analogía* tiene su asiento entre el *equívoco puro*, o juego arbitrario de palabras, y el *unívoco*, que supone participación de una noción común. Ahora bien, los nombres dados a Dios y a las criaturas no se dicen ni de una manera puramente equívoca, ni puramente unívoca. Para que este último caso se realizara sería necesario que los atributos acordados a Dios y los correspondientes a las criaturas tuviesen la misma definición; ahora bien, esto no es posible. Hemos afirmado, en efecto, que los atributos divinos no corresponden, por parte de Dios, a nociones definidas y distintas, sino a un indeterminado de perfección, cuyo carácter de fuente nos obliga a afirmar su plenitud; cuya riqueza, profusión, de *acto*, una en sí, sirve seguidamente de fundamento a nuestros atributos diversos, pero sin que éstos puedan pretender, en su diversidad, calificar particularmente perfecciones correspondientes a cada uno de ellos. ¿Cómo, entonces, no se dará un *cierto equívoco* al hablar, por ejemplo, de inteligencia divina, de personalidad divina, como si estas expresiones: inteligencia, persona, tuviesen, a propósito de Dios y de nosotros, una significación idéntica? San Agustín, al enumerar las *categorías* del ser añade: *Ab his omnibus proprietas summae essentiae evidenti ratione excluditur* (1). Es cierto. Para atribuir a Dios alguna cosa definible en función de categorías, sería necesario, ya que es absolutamente simple, que cada noción atribuíble a Dios contuviese al mismo tiempo en su definición a todas las otras. Cuando decimos: Dios es sabio, hay que comprender que lo designado es lo mismo idénticamente que cuando decimos: Dios es bueno, puesto que lo designado es su ser. Los nombres no son por esto sinónimos (2), puesto que expresan primeramente nuestros pensamientos; pero, en cuanto a través de éstos pretenden significar a Dios mismo, son de valor absolutamente idéntico, y por consiguiente de ningún valor en cuanto defi-

(1) *De Cognitione Verae Vitae*, c. III.
(2) Iª pars, q. XIII, art. 4; I C. *Gentes*, c. XXXV; *Comp. Theol.* c. XXV; q. VII, *De Pot.*, art. 6; I *Sent.*, dist. II, a. 3.

nición de Dios: *Impossibile est quod per definitiones horum nominum definiatur id quod est in Deo* (1). Aun hay más: aunque las nociones aplicadas en común a Dios y a las criaturas tuviesen por un imposible una definición idéntica, Santo Tomás insiste en decir que esto no borraría enteramente el equívoco. ¿No hay equívoco en llamar casa al plano de un arquitecto? Evidentemente, porque la idea de casa se halla realizada en uno y otro caso de manera enteramente diferente. Ahora bien, suponiendo que la bondad, por ejemplo, fuese en Dios lo que es en las criaturas, sería realizada, sin embargo, de una manera transcendentalmente diferente, pues la bondad sería subsistente, en vez de pertenecer al género cualidad; ya que se hallaría en estado simple, en vez de requerir condiciones y ser resultado de ellas (2).

De todos modos existe cierto equívoco al hablar de Dios tomando los nombres de las criaturas. Y, sin embargo, no se da equívoco puro: *non omnino aequivoce dicitur.* El equívoco, en efecto, se define en el *Organon* como un género conteniendo especies. El equívoco puro es una de ellas, y, en este caso, la atribución se lleva a efecto con cada sujeto sin tener para nada en cuenta al otro ni a su naturaleza. Ahora bien, está muy lejos de ser de esta manera en el caso de Dios. Si así fuera, se seguiría que se podría llamar Dios a cualquier cosa, lo mismo que se puede llamar dragón o perro a una constelación cualquiera; y, además, no habría relación alguna entre la criatura y Dios, ninguna especie de semejanza, de forma que nosotros no podríamos demostrar nada de Dios partiendo de aquélla, ni suponer que la criatura sea de parte de Dios objeto de un conocimiento cualquiera. Dios, en efecto, no conoce a la criatura sino en cuanto la criatura participa de Él, y la criatura no conoce a Dios sino en cuanto le encuentra en sí misma. También Santo Tomás finaliza la discusión afirmando que los nombres aplicados en común a Dios y a la

(1) *Compend Theol.*, c. x.
(2) Q. VII, *De Pot.*, a. 7, init.

criatura son atribuídos a Dios "en razón de una cierta relación que Él tiene con las cosas de donde nuestra inteligencia saca sus conceptos", y, por consiguiente, no existe en este punto equívoco puro (1).

¿Qué hay pues? Se da *analogía,* es decir, proporción.

La analogía se puede interpretar de diversas formas, porque la proporción de una cosa a otra obedece a leyes muy diversas. Los análogos se dividen en dos clases. En la primera, un mismo predicado se atribuye a dos sujetos en razón de una relación idéntica con un tercer término. Por ejemplo, se dice que la cantidad y la cualidad son ser porque determinan al ser de la sustancia, aunque sea de manera diferente. La cantidad no tiene relación con la calidad, desde el punto de vista del ser, sino a través de la sustancia. Si se supone, lo que es imposible, a la cantidad y a la cualidad subsistiendo aparte, sin lazo alguno con sustancia alguna, aquéllas se quedan sin relaciones, y no se les puede atribuir el ser sino de una manera puramente equívoca. La analogía proviene de un tercer término anterior a los otros dos; lo que es como decir que la analogía de los nombres humano-divinos no puede ser de esta manera; porque se seguiría de ello que habría una realidad lógicamente anterior a Dios y a la criatura, y de la que participarían de diverso modo uno y otra. Dios de este modo caería en un género, en vez de ser el gran Separado, principio inefable de géneros. No sería más el *Padre de las Ideas,* sería una de tantas ideas, definible por ende, lo que sería una blasfemia. Es, pues, en la segunda categoría de análogos donde hay que colocar su caso. Se habla de Él con términos tomados de la criatura "en cuanto ésta se refiere a Él como a su primer origen" (2).

Sin embargo, en la segunda categoría mencionada se pueden todavía distinguir otras dos. Analogía significa proporción; ahora bien, pueden encararse dos casos de proporción. "Puede darse proporción y por consiguiente con-

(1) *Comp. Theol.,* c. XXVI.
(2) *Comp. Theol., loc. cit.*

veniencia y analogía entre dos cosas en razón de que existe entre ellas una relación de grado, de distancia, de medida, cosas todas que implican una relación directa y recíproca (*habitudinem ad invicem*), como por ejemplo el número dos está en proporción con la unidad, puesto que es el doble de ésta. Pero se puede afirmar también una conveniencia entre dos cosas que no tienen una proporción directa, en razón de que una de ellas es a la otra lo que la segunda es a una cuarta. Por ejemplo, el número seis conviene con el cuatro en que el seis es el doble de tres y cuatro el doble de dos. El primer género de conveniencia es una conveniencia de proporción directa, el segundo, una conveniencia de proporcionalidad. Ahora bien, según el primer modo, ciertas nociones son aplicables a dos cosas, en tanto que una tiene relación directa con la otra, como el ser se dice tanto de la sustancia como del accidente a causa de su relación. En otros casos, una noción se atribuye analógicamente según el segundo modo de conveniencia: ejemplo, la palabra ver se entiende tanto del órgano de la vista como de la inteligencia, porque la inteligencia es para el alma lo que el ojo para el cuerpo. "Supuesto, pues, que el primer modo de analogía requiere una relación directa y determinada entre las cosas que se llaman análogas, es imposible que haya analogía de este modo entre los atributos comunes a Dios y a las criaturas; porque ninguna criatura tiene con Dios tal relación que ésta pueda servir para determinar la perfección de Dios. Pero en el segundo modo de analogía, puesto que no se requiere una relación directa y determinada entre las nociones atribuídas en común, nada impide que, según este modo, ciertas palabras se apliquen a la vez a Dios y a la criatura" (1).

No se trata, pues, cuando nombramos a Dios, de pretender establecer por estas palabras una relación de semejanza directa entre nosotros y la causa primera. Ni la inteligencia, ni la bondad, ni la personalidad, ni ninguna otra cosa se

(1) Q. II, *De Verit.*, art. 11; q. XXIII, art. 7; ad 9.

atribuyen a Dios como algo que Él tuviera de común con nosotros *(ut quando idem diversis inest, vel: ex eo quod duo participant unum)*. Santo Tomás niega repetidas veces que esto suceda, y si alguna vez parece concederlo, es porque es muy difícil en teología y en religión, donde las necesidades prácticas del lenguaje se imponen, tener siempre presentes las sutiles distinciones filosóficas. Mas cuando llega la ocasión de precisar, no se permite la vacilación. No es verdad que exista entre algo de Dios y algo de nosotros una proporción directa, una participación común, *de plano*, de una noción cualquiera, ni aun, la de la existencia. Lo que hay es una proporcionalidad, es decir, una proporción de proporciones, como cuando decimos: Dos es a cuatro, como ocho es a dieciséis, o en términos concretos: El príncipe es para el pueblo, lo que el timonel es para la nave (1). "Pues si lo infinito y lo finito no pueden entre sí tener proporción, sin embargo, pueden colocarse en proporcionalidad, puesto que lo que lo finito es a lo finito, lo infinito lo es a lo infinito, y de *este modo hay que entender la semejanza entre Dios y la criatura*, a saber, que Dios se halla en la misma relación con lo que le concierne, que la criatura con aquello que le es propio" (2). Se advierte suficientemente que esta relación nada define; pero como es consecuencia de otra, a saber, la relación de emanado a fuente, que guarda el mundo con su Causa, así a su vez podrá servir también de principio. Toda la teodicea natural emanará de esto, y lo Inefable se hallará en relación múltiple con una vida que depende toda de él.

Entre el agnosticismo y el antropomorfismo cree Santo Tomás haber encontrado una solución media. Netamente sacrifica todo valor de *definición*, en cuanto a las fórmulas donde lo divino se expresa; por otra parte, ratifica el valor intelectual de estas fórmulas, al darles por cometido el señalar una relación, a saber, la relación de todas las cosas con

(1) *Loc. cit.*
(2) *Ibid.*, in fine.

su fuente, y de señalar esta relación en todas las formas en que se la representa nuestro espíritu, mezclado como está con los seres emanados de ella. Entre el *simbolismo*, que no ve en el lenguaje de la teodicea natural más que formas vacías e imágenes sin valor científico, y, de otro lado, un antropomorfismo inconscientemente blasfemo, Santo Tomás inserta lo que pudiera llamarse *analogismo*, basado sobre la relación de dependencia que une el relativo con lo transcendente y permite calificar de cierto modo a uno por el otro.

De este modo se encuentran resueltas más claramente de lo que se ha podido hacer anteriormente las dificultades opuestas a la posibilidad de demostrar la existencia de Dios. Se decía: "Si Dios existe, es infinitamente incomprensible", y nosotros no podemos conocer ni lo que es, ni si existe." En efecto, Dios es incomprensible, y nosotros no podemos conocer *lo que es*, ni tampoco podemos conocer *que es* en el sentido de que creamos poderle incluir en la categoría del ser. Sabemos, por el contrario, que no se halla en ella; pero que es transcendente en relación a este transcendente. Cuando decimos: Él es, la palabra *es* tiene un valor de cópula, de unión, expresa la verdad de una proposición, pero no es jamás un predicado, y no se entiende que por ella clasificamos a Dios propiamente en la categoría de los seres. Cuando le llamamos Causa, como desde el comienzo le nombramos, no queremos por esto catalogarlo en la categoría de causa. Dios no es causa, ni ser, lo mismo que no es sabio, ni bueno, ni poderoso, etc... Dios es supersabio, superbueno, superpoderoso, superser, y esto es lo que queremos afirmar —ya se ha visto—, cuando le llamamos y le buscamos en nuestras pruebas, como Primer Ser, Primer Sabio, Primer Bueno. La serie ascendente en cada una de estas líneas, no se puede terminar más que fuera de ella y por un transcendente del cual se dirá tener relación con este género en cuanto es fuente, y será llamado por él, pero que en verdad no formará parte de él, aun como principio (1), de suerte que hablando con precisión

(1) Cf. *supra*, cap. III, A.

no debe decirse que Él tenga relación con este género, sino que este género tiene relación con Él, que lo termina, lo perfecciona, al perfeccionar a todos los demás ([1]). Y de este modo es como Dios es Causa. Es Causa únicamente en el sentido de que el universo termina en él desde el punto de vista de la causa, como acaba en él desde el punto de vista del bien, de la verdad, de la perfección, del ser. Es pues supercausa. Y si se objeta que el uso de estas palabras envuelve todavía las categorías, Santo Tomás responderá con Gregorio Magno: *Balbutiendo ut possumus excelsa Dei resonamus*, y su último refugio lo hallará en esta definición, la verdadera y definitiva, que la palabra causa, como la palabra ser, aplicadas a Dios, no pretenden colocar en Él nada de definible, sino que implican solamente el postulado de indigencia universal, y que del mismo modo que le llamamos Primer Ser en cuanto que es fuente del ser, así le llamamos Fuente y Causa, en cuanto nosotros y nuestro universo nos sentimos bajo su dependencia. Sobre nosotros, pues, recaen finalmente nuestras afirmaciones relativas a Dios. Éstas no le califican en sí mismo; le califican *por relación a nosotros;* y puesto que se ha convenido que Él no sostiene ninguna relación real con ninguna otra cosa, decir que estas expresiones le califican por *relación a nosotros*, esto vuelve a significar que le califican en razón de nuestras relaciones con Él, y bajo la forma de estas relaciones.

Y siempre volvemos a la misma sentencia tomista: *No sabemos lo que Dios es; sino lo que no es, y qué relación tienen con Él todas las cosas.*

D. Dios Soberano Bien

Armados con estas explicaciones podemos adelantar más sin temor a equivocarnos en adelante, y sacar deducciones que forman la teodicea natural.

(1) Cf. Iª pars, 9 VI, art. 2, *corp. cum arg.* 1 y 3.

Dios es *soberano bien.* Santo Tomás establece esta proposición de la siguiente manera.

Todo ser desea su perfección, lo que no es otra cosa que desear su ser, pero su ser acabado. Ahora bien, si para todas las cosas el ser y la perfección son deseables, como éstos no se obtienen por lo relativo sino con la condición de una causalidad, como lo manifiestan las pruebas de Dios, para *todas las cosas, la participación de su causa, condición de* su ser y de su perfección será igualmente deseable. El mismo movimiento que inclina el ser hacia su terminación y su permanencia, lo inclina hacia la causa de la que esos efectos dependen, y de cuya semejanza participa. La causa como tal tiene, pues, para todo lo que depende de su acción, razón de bien y de apetecible, y si Dios es soberanamente Causa, se sigue que Él es Bien y que es Soberano Bien (1).

Hay aún que advertir que según el orden de nuestros conceptos, Dios es Causa ante todo en cuanto que es objeto de deseo y por consecuencia en cuanto bien. El bien y el *fin* son en efecto idénticos, y ya sabemos que el fin es la causa de las causas (2). Solamente, a decir verdad, según expresión humana, podemos afirmar: Dios obra por un fin; en Él, el fin y el agente se confunden y se desvanecen en lo inefable; mas hablando humanamente se dice: Dios obra por un fin, y como es Primero, este fin no puede ser otro que Él mismo, en cuanto Bien, en cuanto comunicable. Encarando después el axioma: *Finis est causa causarum,* tendremos que decir: el Bien divino es el motor del Primer Motor, de él, como dijo Aristóteles, están suspendidos el cielo y toda la naturaleza.

Acaso se vea aquí la solución de este problema crítico: ¿Aristóteles ha visto en Dios la causa eficiente? Él no le nombra de esta manera; mas en el punto en que aquél propuso el problema, acaso sea él quien tenga razón y nos-

(1) Iª pars, q. VI, art. 1 y 2; I C. *Gentes,* c. XXXVII; *In Metaph.* lecc. VII.

(2) I C. *Gentes,* c. XXXVII, n. 2.

otros, los filósofos cristianos, los que hagamos demasiadas concesiones al lenguaje.

Dios no es propiamente motor, puesto que es transcendente a los motores; pero si se le llama motor en razón de que es exigido como primero de la cadena ascendente de motores, por lo menos es necesario darle el nombre que expresa lo mejor posible este cometido de primero que se le asigna. Ahora bien, la idea que de motor tenemos nosotros para que sea eficiente lleva aparejada un fin que acciona al mismo agente; connota también una pasividad e invita a ascender más arriba. Es lo que Aristóteles expresaba a Anaxágoras, al reprenderle de que había hecho del primer principio bueno sólo un motor: "Pero este primer motor debe mover en vista a un fin, y este fin será un nuevo principio." Es verdad que añade en seguida: "A menos que Anaxágoras no hable como nosotros; pues el arte de la medicina es también una especie de salud." ¿Qué otra cosa significa esta última frase, sino que, como se ve más arriba en el texto, la salud en cuanto se la concibe por el médico con sus condiciones de existencia, es el arte mismo que le permite curar (1); que en él el fin y el agente se confunden de cierta manera, y que hay que concebir del mismo modo, con mayor razón, que en Dios el agente y el fin se unen de tal forma que no es necesario ya afirmar: El fin es un *nuevo principio*, ni es necesario sobrepasar al primer agente para colocar el bien? (2).

¿Cómo creer por otra parte que Aristóteles que ha establecido tan firmemente este principio de que el *acto* precede a la *potencia*, y esto sólo por esta razón: que la potencia no pasa al acto sino por el agente en acto, pudiera en seguida negar en absoluto la cualidad de agente al primer Acto? Según él, cuanto más en acto se está, más se puede, ya que el acto (ἐντελέχεια) es el principio mismo de la actividad

(1) Claude Bernard y los teóricos exactos encuadran de este modo la fisiología normal en la medicina, es decir que identifican el concepto de salud con el arte de curar.

(2) *Metaphys.* XI, 1075 b. 8-10.

(δύναμις): y ¿solamente el acto puro quedaría reducido a soledad impotente?

Choca ciertamente ver que Santo Tomás, que no pretende en verdad rechazar al Dios-Agente, toma por su cuenta el razonamiento de Aristóteles. "Nos es necesario, declara, un primer motor inmóvil; ahora bien, el motor del todo inmóvil, es aquel que mueve por el deseo: luego Dios que es este primer motor inmóvil, es un objeto de deseo (1)." En otro lugar añadirá solamente que no es necesario que Dios sea deseado, para mover, por otro sino por sí mismo (2). Y es que en efecto en Él el sujeto y el objeto se confunden, y por consecuencia también el motor activo y el fin, de suerte que solamente en el orden del pensamiento el ser agente está en segundo lugar (3). Pero en todo caso, el orden de los pensamientos subsiste, y nos parece que es él quien ha guiado la pluma de Aristóteles. Desde un punto de vista lo más elevado posible —el que procuramos subrayar aquí— Dios en realidad no mueve, no causa, no obra: las cosas son movidas, causadas, obradas *en su dependencia*. El movimiento no parte de Él, viene a Él. Las relaciones no van del Incondicionado al condicionado, sino del condicionado a su Condición primera; de aquí el término *participación*, preferido por Platón, conservado por Santo Tomás, que expresa mejor una relación de abajo arriba y unilateral. El *Demiurgo* obra, lo mismo que el *Nous* (mente, Inteligencia) de Anaxágoras; pero el Bien no obra: se suspende uno de él, se *participa* de él, y el Bien es primero, siendo el último que se ofrece al análisis, como lo acabamos de hacer notar. Desde este punto de vista la suprema búsqueda no es la de una primera causa eficiente, sino la de una última razón de todas las cosas, es decir, la del Soberano Bien, al ser el bien la razón del agente en cuanto tal. De aquí aparece que Dios no es *bien* de una manera cualquiera. El Bien es el mejor de sus nombres *relativos*, lo mismo que el *Ser (Ipsum*

(1) I, *C. Gentes, loc. cit.*
(2) Iª pars, q. CV, art. 2, ad 2.
(3) K. I, *De Malo*, art. 1; Iª ratio.

esse per se subsistens) es el mejor de los nombres que intentan mostrarle en sí mismo (1). Se podría añadir que no siendo Dios conocido por nosotros precisamente nada más que por formas relativas y siendo nuestro esfuerzo vano para mostrarle y entenderle en sí en esta vida, el Bien es verdaderamente el primero de todos sus nombres (2).

E. La Infinidad de Dios

Dios es infinito.

Esta conclusión surge de la que precede, a condición de hacer resaltar lo que entendemos aquí por *infinito.*

Lo infinito y lo finito tienen relación con la cantidad; ahora bien la cantidad puede entenderse en sentido riguroso, en cuanto que da lugar a una categoría especial, o en un sentido amplio, para significar un valor del ser, sea éste de cualquier naturaleza, entre los que se pueden dosificar de esta manera. Tratándose de Dios no hay lugar ni a la cantidad, ni por ende a lo infinito o finito en el primero de los sentidos expuestos: no podemos lanzar a Dios al mundo material. Por lo menos ¿se podrá hablar de finito o de infinito en cuanto estos términos envuelven límite o ausencia de límite en una categoría cualquiera? No, ni aun eso, pues Dios, como lo hemos ya visto, está fuera de las categorías. Pero, ya que podemos sin embargo por el beneficio de la analogía, tomar el lenguaje de las categorías para definir aunque mal, lo indefinible, razonaremos de esta manera.

¿De dónde proceden los límites que la experiencia les asigna a los objetos que nosotros conocemos? De dos fuentes: o procede de la *forma*, es decir, el principio determinante, sea el que sea, que limita, al imponerle un *acto* dado, la

(1) Iª pars, q. V, art. 2, ad 1, y q. XIII, art. 11, ad 2; q. CV, art. 2; ad 2.

(2) Únicamente por el beneficio de analogía Santo Tomás da la prioridad al ser para nombrar a Dios, por esta razón que el ente *praeintelligitur bono (loc. cit.).*

(3) Cf. *supra*, p. 97, l. I, cap. III, E.

potencia indefinida de la materia, o de la materia misma que limita, al lanzarla al espacio y a la cantidad, la idea de realización que es la forma ([1]). Solamente que hay, entre estos dos casos, una diferencia fundamental: y es que, siendo la forma principio de acto y de perfección, y la materia, por el contrario, llegar a ser puro y privación de acto, el infinito de la materia tiene relación con la *nada*, y el infinito de la forma se refiere al *ser;* el primero es imperfección, el segundo, perfección.

No es que sea más perfecto para la *idea* de animal, por ejemplo, el ser privada de su realización en la materia: entonces sería un puro posible y el posible no equivale al ser; pero si la *idea* puede subsistir en sí, no envolviendo en su noción completa materia alguna, entonces logra la posesión integral, *in uno,* de todas sus virtualidades, mientras que las especies materiales no realizan su noción más que incompletamente, en orden disperso y sucesivo. Tal es el principio de superioridad de las formas puras llamadas ángeles ([2]). Es que la forma en *cuanto tal* gana en acto y perfección al alejarse de la materia y es también que la especie de infinidad que ella confiere es el antípoda ontológico de la otra. Ahora bien, nada ni nadie puede apropiarse de forma o de acto tanto como el mismo ser, puesto que éste cumple ese cometido respecto de todo, y aun de las formas puras. Ninguna cosa tiene actualidad sino en cuanto *es,* colocada fuera de la nada y de sus causas, y de este modo el ser no se compara con todo lo demás a la manera de un receptor, que se perfeccionaría por lo que recibe como la materia se perfecciona por la forma, sino a la manera del acto recibido, que perfecciona a quien lo recibe en toda la extensión que permite su receptividad natural ([3]).

Lo mismo pues que la forma se limita por la materia que la coloca en el espacio y el número, así el ser, que de suyo no expresa ningún límite, está limitado por la *naturaleza* que

([1]) Cf. *supra,* l. I, cap. III, C. *(De l'individuation des formes.)*
([2]) *Ibid.*
([3]) Cf. Iª pars, q. IV, art. 1, ad 3.

le recibe y que degrada su noción al lanzarla a las categorías. Si se actualiza el ser en sí, se tendrá el infinito del orden más elevado, el infinito de acto pleno y de perfección absoluta, lo mismo que al actualizar la materia se tiene un infinito de imperfección y potencialidad, lo mismo que al realizar una forma pura se tiene un infinito todavía de perfección, mas esta vez relativo y desprovisto de plenitud. Ahora bien, esta idea del *ser en sí* es la que expresa mejor —aunque lo expresa mal— la condición de Primer Principio; lo expresa negativamente, como lo hemos demostrado, ya que el Primer Principio no tiene ninguna esencia definida fuera de su mismo ser, o de lo que así llamamos por sus obras. De ello se sigue, pues, que en lenguaje humano, cuyo uso nos es necesario, Dios debe llamarse plenamente infinito, no pudiendo contener nada de lo que limita las criaturas (1).

F. La Omnipresencia de Dios
De nuevo contemplemos el panteísmo.

"Mas como al infinito parece convenir el ser en todo y por todas partes, es necesario considerar si también conviene a Dios (2)."

En esta nueva búsqueda Santo Tomás nos mostrará una vez más en qué se distingue su teoría del panteísmo, en qué sin embargo se aprovecha de todo el contenido de verdad que el panteísmo encierra.

Dios está presente a todas las cosas, pues es el primer agente (1ª y 2ª vías), y todo agente está presente a su efecto en cierto modo. Cuando se trata de un agente corporal, su acción se comunica por contacto, en razón de que la cantidad es para los cuerpos la condición fundamental del ser y por consecuencia de la causa (3). A propósito de los seres espirituales, que están y que obran fue-

(1) Iª pars, q. VII, art. 1 et 2, *cum Comment. Caiet.*; I *Sent.*, dist. XLIII, q. I, art. 1; I *C. Gentes*, c. XLIII; *De Verit.*, q. II, art. 2, ad 5, q. XXIX, art. 3; *De Pot.*, q. I, art. 2; *Quodl.*, III, art. 3.

(2) Iª pars, q. VIII, *prooemium.*

(3) Cf. *Supra*, l. I, III E.

ra de la cantidad, no habrá lugar a contacto en el sentido empírico de esta palabra; solamente se dará dependencia y relación de dependencia. Esta dependencia del efecto creará una cierta unidad *sui generis* entre él y su causa: habrá síntesis entre el agente y el paciente como tales. Tomando entonces prestados del lenguaje los términos que la experiencia sensible ofrece, se dirá que existe *contacto virtual*, y por ende, analógicamente, *presencia* (1). No hay por qué decir que tratándose de Dios la transposición de lenguaje efectuada no expresará lo real más que de una manera mucho más deficiente todavía, ya que es cosa convenida que las relaciones van de las criaturas a Dios, pero no realmente de Dios a la criatura. Aprovechándonos de las explicaciones más arriba expuestas relativas a este punto, se dirá no obstante de Dios, como de los agentes espirituales en general, que está presente allí donde obra, mientras que se dice de los cuerpos que obran allí donde están.

Dos casos se pueden considerar; pues la causalidad puede ser inmediata o mediata. En el mundo corporal, decir que la causalidad es inmediata, implica que el cuerpo-agente está presente en substancia *(suppositaliter)*; ya que los cuerpos obran por contacto. Si por el contrario, la causalidad es mediata, es porque el cuerpo de donde la acción parte usa intermediarios y no está presente al efecto sino por *su virtud (per virtutem)*. En el mundo espiritual, ya que toda presencia en sentido propio se halla suprimida y como por otra parte hay que mantener la distinción de inmediato y de mediato, al poder de todo agente, espiritual o no, obrar en dependencia de otro, se hará frente a la necesidad del lenguaje, reservando la palabra *presencia substancial o supositatl* para expresar la relación resultante de una acción inmediata, y adjudicando la palabra *presencia virtual* a la relación resultante de una acción mediata (2) .

(1) III *C. Gentes*, c. LXVIII, n. 2.
(2) Cf. *Comment. Caiet.*, in I parte, q. VIII, art. 1, comm. n. XI.

Aplicando estas nociones a Dios, se habrá de razonar de esta manera: Dios es agente respecto de todo efecto, puesto que es la Primera Causa, y como tal primera causa su influencia es la más inmediata de todas, ya que ella es la que ofrece, en el orden de resolución, el supremo y por consecuencia real *porqué* del efecto. Según el lenguaje admitido Dios está presente inmediatamente a todo, por lo menos por su influencia. Ahora bien, sabemos que ésta no se puede correctamente distinguir, como real, de su sustancia o de su ser: de ello se sigue ya que en todo estado de causa Dios puede decirse presente, y presente sustancialmente en todas partes donde algo existe o se mueve en el mundo ([1]).

Sin embargo, aun aquí se puede concebir una jerarquía de dependencias; por ende lo inmediato y lo mediato en la causalidad divina: por consiguiente también una presencia *virtual* y una presencia *supositál.* No que Dios obre jamás dependiendo de algo, sino que la dependencia de sus efectos con relación a Él puede envolver un encadenamiento, cuyo anillo o eslabón supremo sería Él. De este modo los efectos de calor producidos por el sol tienen por suprema condición la transcendencia divina; pero como lo transcendente nosotros lo concebimos a manera de un primer término de una serie ascendente, y como por otra parte el condicionamiento creado es muy real, se afirmará corrientemente hablando que Dios causa los efectos de calor mediatamente, es decir, por la acción del sol. Para distinguir este caso, se podrá afirmar que Dios no está presente a su efecto más que por su influencia.

Pero sucederá de otra manera, si se trata de la creación. En este caso, en efecto, no se puede hablar en ningún sentido de mediación entre el efecto producido y la causalidad primera: ningún condicionamiento interviene, ninguna serie se interpone. Existe el efecto y existe Dios; existe el efecto en relación de dependencia con Dios: esto es todo ([2]). La palabra *presencia,* que significa esta relación, tiene aquí

([1]) I *Sent.*, dist. XXXVII, q. I, art. 1, ad 4.
([2]) Cf. *infra,* 1, III, cap. I, A.

un sentido pleno: Dios, se dirá, está presente *sustancialmente* y como con su persona. Ahora bien, los efectos de creación no están diseminados por el mundo: existe creación en todo lugar donde existe un ser; puesto que si hay en cada ser condiciones de existencia que se deben al conjunto de causas, queda todavía un último lugar al que la causalidad natural no llega y que no tiene otra causa que la que hemos descrito más arriba (4ª vía): aquella que teniendo el ser por sí es causa de todo lo que participa de ser. La materia pura se halla en este caso; es inengendrable, e inmodificable; existe *sin embargo a su modo, a su manera:* requiere, pues, como *razón de su existencia y de ser lo que ella es, la influencia* permanente del transcendente que es la fuente del ser (1).

Hemos dicho influencia permanente porque en efecto la creación no es un efecto teatral: es el ejercicio del oficio de fuente, y este papel ha de desempeñarse a cada instante, en todo lugar, y en toda naturaleza que manifieste el ser (2). Dios obra, pues, en todo, en todas partes, siempre, de la manera más inmediata, y por consiguiente allí está, en el sentido ya definido, presente sustancial y personalmente.

Ahora bien, si se trata de seres en los que no existe la materia, como en ellos "el fondo" es todo, ya que son formas puras, la creación inmediata es el resultado de toda su sustancia, y la presencia de Dios en ellos es aún más tangible.

Presencia íntima es esta presencia de Dios, puesto que, presente en cuanto fuente del ser, debe colocarse en la raíz de todo; ser a cada uno presente más que él mismo, pues que le hace ser él mismo. Muchas cosas en cada sujeto no son ni sustancia, ni cuerpo, ni calidad, ni cantidad, etc.: todo sin embargo es *ser*. El ser se halla en el fondo del crisol del análisis y asegura la actualidad de la síntesis (3). Si Dios es fuente del ser, fuente inmediata absolutamente en el último caso expuesto, fuente inmediata también, aunque de

(1) Cf. *infra*, t. II, l. IV, cap. I Aa.
(2) Cf. *infra*, l. III, cap. I, B.
(3) Cf. III C. *Gentes*, cap. LXVI.

otra manera, en los otros, está pues universalmente presente y de la manera más íntima.

Presencia singular, por otra parte, y que sobrepasa infinitamente el sentido de las palabras que la expresan, pues la relación de presencia supone, para nuestro espíritu, la existencia de objetos que la relación une; pero la presencia de Dios no supone nada, puesto que es creadora. Estamos nosotros presentes a las cosas que existen: Dios está presente a las cosas para que ellas existan, y de aquí que la deficiencia de lenguaje se preste a que se inviertan impunemente todos los términos. Lo mismo que se puede decir con certeza: Dios existe, Dios es bueno, Dios es sabio, y que también es cierto que podemos decir lo contrario (1), del mismo modo se puede decir con verdad: *Dios está en todas las* cosas, pero también se puede afirmar superiormente: Las cosas son en Dios, puesto que su ser les es prestado en cada uno de sus momentos, en cada uno de sus estados. Decimos con verdad: El alma está en el cuerpo; pero con más verdad: El cuerpo está en el alma, o el cuerpo es contenido por el alma, tanto como la palabra *contener* puede expresar la acción unificadora y vivificadora que tiene el principio de vida con respecto a los elementos del organismo. Con mayor razón sucede lo mismo con Dios y con todo; pues Dios es en sentido superior el alma de todo el universo, ya espiritual, ya material (2).

Ahora bien, porque Dios esté presente a todo ser, en cuanto precisamente es ser, ¿se seguirá de esto, como algunos pretenden, que Dios sea el ser mismo de todo? Los argumentos dados más arriba, por los que vimos no entra en composición con ningún ser, no permiten creerlo (3). Dios no puede desempeñar su papel, si no es transcendente a sus obras; mezclarlo con ellas de modo que forme parte de las mismas, es tanto como demostrar que es inútil y a decir

(1) Cf. *supra*, cap. III, c.

(2) Iª pars, q. VIII, art. 1, 1, arg. 2, *cum resp.;* q. II, *De Verit.*, art. 14, IIª pars, art.

(3) Cf. *supra*, A.

verdad, negarlo. Si se le quiere mantener sin embargo arbitrariamente, entonces será el ser objeto de experiencia el que se desvanece, absorbido en su unidad. ¿Por qué cosa se diferenciarían los seres, si se pudiera decir: El ser es Dios? El ser concebido como universal no tiene en sí *diferencias* que ofrecer; para diversificarlo hay que concebirlo múltiple, en cuanto participado de maneras diferentes por diferentes naturalezas, y por esta razón hemos afirmado que no es *unívoco*, es decir que no responde a un concepto verdaderamente *uno* ([1]). Si pues se afirma que Dios es el ser de todas las cosas, o Dios es múltiple, o, mejor dicho, todo es *uno*, y entonces caemos en el error de Parménides. Aun más, con la multiplicidad, la causalidad y el llegar a ser con mayor razón se evaporan; pues es manifiesto que *el llegar a ser* y la causalidad desembocan en el ser, y no se puede causar a Dios, habiéndole requerido como primera causa (1ª y 2ª vías), ni hacerle *llegar a ser* ya que Él presta su fundamento *al llegar a ser* (3ª vía). En realidad el ser concebido como universal no es más que un puro abstracto, más todavía que los *géneros* y las *especies:* ¿se querrá hacer de Dios también un abstracto? Algunos no retroceden delante de esta consecuencia; pero entonces lo que hemos dicho acerca de la necesidad de Dios no tendría lugar de ser. Este tiene por cometido explicar lo relativo fundándolo en lo absoluto, y lo que le conviene para desempeñar este papel es ser el *Ens a se* en quien se detiene la serie de dependencias del ser, y por ende la serie de *porqués.* Ahora bien, el *Ens a se* está *separado* por su perfección misma, *immixtus ut imperet,* como la Inteligencia de Anaxágoras y aun más. Es pues un transcendente real y no el cuadro o llave ideal que permite a nuestro espíritu, con el nombre de ser, dar a los objetos de la experiencia una unidad tal cual ([2]).

En resumen, el ser no es nada fuera de las cosas existentes; decir que Dios es el ser, sin añadir que es subsistente

([1]) Cf. *supra*, p. 27.
([2]) *De Ente et Essentia,* c. VI.

en sí, y que se le atribuye este nombre a título de fuente exclusivamente, equivale a decir que Dios no es nada. ¡Cuál no será la ilusión de estos filósofos quienes, so pretexto de convertir a Dios en el mismo ser, le convierten en nada! (1).

G. La Ubicuidad de Dios

Esta proposición: Dios está en todas partes, sigue a la precedente.

Primeramente si el lugar es algo –lo que no se puede negar en la doctrina de los predicamentos (2)–, es objeto de acción de parte del Primer Principio, y puesto que, con respecto a éste, presencia significa acción inmediata, Dios está ya presente *a* todo lugar para darle el ser y el desempeñar o poder desempeñar su cometido. En este primer sentido Dios está por todas partes. Además, Dios está presente *en* todo lugar, en cuanto que su acción se extiende a todo lo que el lugar encierra, pudiendo decirse de cierto modo que llena todo lugar: no como el cuerpo, que llena por su masa y no sufre nada con él, sino al contrario por medio del cuerpo en cuanto que otorga a éste el poder llenar el lugar, así como le concede el ser, el poder y el obrar lo mismo que a toda criatura (3).

H. La Inmutabilidad de Dios

Dios es inmutable. No hay casi necesidad de decirlo después de haber demostrado que Dios es el primer motor inmóvil (1ª vía) y después que se ha afirmado: Es perfectamente simple, es infinito. Cambiar, es cesar de ser lo que era para llegar a ser lo que no se era, al menos en cierto aspecto. Ahora bien, esto se opone igualmente a la inmovilidad del Acto puro a su simplicidad, que no soporta *esto* y *aquello*, y a su infinidad, que no puede nada ad-

(1) I *Contra Gentes* c. XXVI; Iª pars, q. III, art. 8; In *Sent.*, dist. VIII, q. I art. 2.

(2) Cf. *supra*, l. I, cap. III e *infra*, t. II, l. IV, cap. I, Ba.

(3) Iª pars, q. VIII, art. 2; III C. *Gentes*, c. LXVIII; *Quodl.*, XI, art. 1.

quirir (1). Platón es objeto de reprensión por parte de Aristóteles por haber dicho que el Primer Motor se mueve él mismo; acaso lo entendía como nosotros entendemos que Dios se comprende y se ama. Sea como sea, la verdad permanece: Dios es plena y absolutamente inmutable. Las expresiones bíblicas y las necesidades del lenguaje no deben crearnos confusiones. Cuando se dice que Dios se acerca a nosotros, que nuestras oraciones le hieren, que deroga un precepto poco ha establecido, es necesario comprender o que se habla por metáforas, o que se proyecta a Dios lo que ocurre en sus efectos bajo su dependencia (2). No hay que olvidar que las relaciones entre la criatura y Dios son unilaterales, y que los términos correlativos aplicados a sus relaciones no pueden tomarse por una y otra parte en el mismo sentido. Porque Dios nos oiga benignamente, haciéndonos participar de un nuevo beneficio, no se sigue que Dios nos oiga, en el sentido de que tenga un nuevo sentimiento para nosotros. Solamente en nuestro espíritu es donde existe la *correlación;* en la realidad hay solamente una *relación*, relación de dependencia de lo creado y de sus cambios respecto de Aquel que jamás cambia; para quien *jamás* y *cambio* no tienen ni aun sentido, puesto que se halla fuera de las categorías y no puede tener cabida en nuestras expresiones más que según las leyes de una analogía defectuosa *(secundum aliqualem analogiam)* (3).

I. La Eternidad de Dios

La eternidad es una noción cuyos términos pocos espíritus han sabido juzgar. La idea de duración es ya muy oscura; purificarla bastante para aplicarla a lo superexistente, es un trabajo en que la abstracción ha de hacer prodigios.

Santo Tomás toma como fundamento la definición de

(1) Iª pars, q. IX, art. 1; I *Sent.*, dist. VIII, q. 3; art. 1, I *C. Gentes*, c. XIII y XIV; q. VIII, *De Pot.*, art. 1, ad 9.

(2) Iª pars, q. IX art. 1, ad 3.

(3) Cf. Iª pars, q. XIX, art. 5; q. XXIII, art. 5; III *C. Gentes*, c. XCVI, *in med.*

Aristóteles: *El tiempo es el número del movimiento en cuanto a sus partes sucesivas.* Deduce inmediatamente que la duración temporal tiene por realidad la realidad misma de las partes sucesivas del movimiento; pues el número no existe fuera de las realidades que él mide. Por otra parte, el movimiento, siendo el acto del posible en cuanto tal (1), no tiene otra positividad más que aquélla del móvil mismo en cada uno de sus estados: el espíritu suministra el resto (2). Es pues sobre la realidad del ser en acto donde descansa toda la realidad del tiempo; él es esa misma realidad en cuanto sometida al orden de anterioridad y de posterioridad que implica el llegar a ser, y en cuanto es medida según este orden (3). Se seguirá que la condición de cada ser en sí determinará su condición en relación al llegar a ser, y ulteriormente en relación a la medida de que se habla. Ahora bien, la jerarquía del ser nos es conocida. Hay ser material, en el que la idea de realización (la *forma)* se encarna en un sujeto que es potencia pura (la *materia* prima), de manera que por su fondo mismo la sustancia así constituída se encuentra sometida al llegar a ser y colocada en el número que la mide. Existen formas separadas, en las que el grado de acto implicado por la idea creatriz que les corresponde se realiza de una manera completa, sin dejar lugar para el llegar a ser, por lo menos en cuanto a la sustancia. Existe por fin en la cumbre el Acto puro. Mas entre este caso y el precedente existen diferencias capitales. Como consecuencia de que en las inteligencias separadas el ser no se posea plenamente, sino limitado a una esencia particular y por ende recibido (4ª vía), se sigue que los sujetos de este modo constituídos padezcan, desde el punto de vista en que nos encontramos, una doble inferioridad. Primeramente, al no llevar consigo su naturaleza por sí misma el acto de ser, es potencial con relación a este acto, aunque lo reciba de una vez en su plenitud. El ser en cuestión pues,

(1) Cf. *infra*, t. II, l. IV, cap. I, B.
(2) Cf. *supra*, l, cap. III, I.
(3) IV *Phys.*, lecc. XVII *in fine*.

será capaz de comienzo y, en todo caso, aunque fuera sempiterno de hecho, su duración no estaría exenta de principio [1]. En segundo lugar el acto de ser de estas naturalezas al hallarse limitado por ellas, les queda un campo indefinido para nuevas adquisiciones accidentales. Y lo que no son ni pueden ser sustancialmente lo podrán participar por el conocimiento, el amor, la acción, y por todas las relaciones que la unidad orgánica del universo autoriza. Las inteligencias separadas estarán pues sometidas a un *llegar a ser* relativo y por esto a una medida de duración en forma temporaria.

En Dios, por el contrario, la plenitud del ser no es relativa a una naturaleza particular, sino total, absoluta, sin ningún límite de esencia. Se sigue que al no ser posible aquí ninguna adquisición, tampoco tiene razón de ser ningún llegar a ser. Ninguna *duración* por consiguiente, en el sentido obvio de la palabra; ninguna extensión en el ser, sino la plena y perfecta posesión de sí, y por sí de todo, en lo indivisible.

Esto es lo que ha querido significar la definición de eternidad introducida en la escuela por Boecio: *Interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*. Se dice una *vida*, y no una existencia o un ser, porque vida significa ser en estado activo, y porque la idea de duración, envuelta negativamente en la de eternidad, supone actividad y no solamente el ser [2]. Se dice *interminable*, no para significar una extensión sin término, sino simplemente la ausencia de términos, la ausencia de comienzo y de fin aun en el estado posible y lo que es más la ausencia de término sustancial en Aquel que es la vida plena. Se dice *toda a la vez*, con el fin de excluir la extensión que establece el llegar a ser, y el *todo* de que se habla no envuelve composición, sino que por el contrario quiere negar toda composición, lo mismo

(1) I *Sent.*, dist. XIX, q. II, art. 1 init. y fin.

(2) Ia pars, q. X, art. 1, ad 2; I *Sent.*, dist. VIII, q. II, art. 1, ad 2 y 3.

que *a la vez* señala no un momento de sucesión, sino, al colocarse en el *uno*, niega toda sucesión ([1]).

Se dice *posesión*, y al parecer ésta es la palabra principal, puesto que el conjunto de la definición es como sigue: La eternidad es una posesión de vida sin término. Ahora bien, esta manera de hablar se admite para descartar la palabra duración, que implica extensión, y para incluir en una metáfora el pleno reposo del ser al que nada falta y que no puede pues nada adquirir ([2]). Se añade: posesión *perfecta*, para indicar que de suyo, y no de una condición exterior que en rigor puede faltar, el Primer Ser posee su indefectible plenitud ([3]).

Algunos han encontrado esta definición contradictoria porque lo *interminable* designaría el atributo de una cosa que se desliza y que el *totum simul* negaría inmediatamente este deslizamiento. Mas razonar así, es imponer por su propia autoridad un sentido particular a las palabras del autor que se juzga. Basta leer a Boecio, y aun más a los maestros escolásticos, para darse uno cuenta que *interminable* se emplea aquí en un sentido negativo. Santo Tomás sacaba aún de este punto una dificultad, cuya solución contiene el perfeccionamiento de su tesis. La eternidad, decía, debe ser una cosa positiva, puesto que se significa como una medida que aplicamos al Primer Ser, y en Éste ninguna deficiencia puede servir de base a una negación ([4]). La respuesta sería que no podemos sin duda colocar en Dios una negación, pero que para expresar su plenitud, los términos negativos son precisamente los únicos que nos prestan una ayuda eficaz. *No sabemos lo que Dios es, sino solamente lo que no es y qué relación tiene con Él todo el resto:* sobre esta perpetua sentencia fundamentamos lo que de Dios decimos desde el punto de vista duración, como en la misma sentencia apoyamos todo lo que decimos de Dios desde el

(1) Iª pars, *loc. cit.* ad 3; In *Sent.*, *loc. cit.* ad 4.
(2) Iª pars, *loc. cit.* ad 6; In *Sent.*, *loc. cit.* ad 6.
(3) Iª pars, *loc. cit.* ad 5; In *Sent.*, *loc. cit.* ad 5.
(4) Iª pars, *loc. cit.* arg. 1; In *Sent.*, *Ibid.*

punto de vista de todas las nociones que nos sirven de introducción y perspectiva para echar una mirada sobre Él.

Hablando humanamente, Dios no *dura,* lo mismo que en este sentido humano Dios no *es,* Dios no vive, ni entra en ninguno de los conceptos que nuestra experiencia nos sugiere. Pero como le aplicamos sin embargo, *desesenciándolas,* las perfecciones que estos conceptos envuelven, es necesario que hablemos de su *duración,* a reserva de *desesenciarla* también quitando, por sucesivas negaciones, todo lo que colocaría a Dios entre las categorías o en la dualidad de *acto* y *potencia,* que el llegar a ser y sus medidas tienen por base (1). La idea de eternidad es pues la forma negativa que toma en nuestro espíritu la transcendencia de Dios encarada desde el punto de vista duración, así como la *aseidad* es la forma —negativa también— que toma su transcendencia encarada desde el punto de vista del ser, así como también la idea de *Bien en sí,* de *Verdad primera,* etc., son las formas que reviste su transcendencia desde el punto de vista del bien, de la verdad, etc. Lo mismo que decimos: La esencia de Dios se *define* por su mismo ser, para expresar que aquélla no está definida, y que en el fondo Dios no tiene esencia (2), así decimos: La duración de Dios es *medida* por la eternidad, para expresar que no se mide, y que en el fondo Dios no tiene duración. La eternidad es la idea-límite que se halla en el extremo del análisis del tiempo, para uso de un ser fuera del tiempo; y hay que recordar que el traspasar el límite se hace aquí como siempre no solamente subiendo a la cumbre del género, sino concibiendo que esa cumbre se halla fuera de los géneros, y que a causa de esto puede corresponderles a todos, realizando su noción superiormente, en la unidad de lo incognoscible.

De aquí se sigue que, en el orden de las concepciones que nosotros catalogamos así, la eternidad es al tiempo lo que el ser divino es al ser creado: aquélla se le supone, pero no tiene nada de su naturaleza; le es transcendente, aunque lo

(1) Iª pars, q. X, art. 2, ad 3.
(2) Cf. *De Ente et Essentia,* c. VI.

comprende; no le prolonga en dos sentidos (1); le penetra y, sin tener partes, corresponde a todas sus partes de la manera profunda y misteriosa como el inmutable e indivisible Absoluto penetra y lleva en sí su emanación huidiza y múltiple (2).

La eternidad no es al tiempo como una longitud infinitamente grande, es a una longitud finita; sino como lo indivisible es al continuo, de tal suerte que si se supusiese el tiempo infinito por delante y por detrás, como lo suponía Aristóteles, ni aun así sería eternidad, sino en un sentido impropio: sería "la imagen móvil" según la expresión de Platón. Aun más, lejos de confundirse con ella por haber aumentado de ese modo, se alejaría más, puesto que sería todavía más divisible y múltiple, siendo por el contrario la esencia de la eternidad el ser indivisible. De cierta manera se acercaría a la verdadera noción si llegase a ser como aquélla, *indeterminada;* pero lo indeterminado potencial que resultaría, nacido de la materia, sería el antípoda del indeterminado divino, cuyo atributo *Eterno* representa un aspecto para nosotros (3).

J. La Unidad de Dios

Esta proposición: Dios es *uno,* puede tomarse en dos sentidos. Puede querer decir: No hay más que un solo Dios, y también: Dios es indiviso en sí, es decir absolutamente simple. Ahora bien: en las dos acepciones de la palabra es necesario decir: Dios es uno, según nuestra manera de comprender. Se hace esta restricción porque la idea de *uno,* como toda otra noción, no conviene a Dios sino después de haber sido ella misma negada en lo que la constituye según los modos habituales de expresión. Dios al no hallarse en el número no puede participar en modo alguno de la unidad que es el comienzo del número (4); Dios al no

(1) Iª pars, q. X, art. 4. arg. 1 *cum resp.*
(2) I *C. Gentes,* c. LXXVI, n. 6.
(3) Iª pars, q. X, art. 4 et 5; I *Sent.,* dist. XIX, q. II, art. 1 init.
(4) Iª q. XI, art. 1, ad 2. Cf. *supra,* p. 168-169.

estar en el ser no puede participar tampoco *de plano* de la unidad que es un atributo del ser. Uno es lo que es indiviso en sí y dividido en relación a todo lo demás; ahora bien, Dios no se opone a nada, al no ser relativo a nada, no hallándose encajado en ningún género que pueda servir de base a esta oposición. Dios no es un número más con todo lo demás *(non ponit in numerum; non connumeratur alteri)*. No es propiamente hablando *distinto* de lo demás, a lo menos con una distinción que pueda tener visos de positiva. Negativamente es como significamos su unidad, como negativamente también significamos su ser diciendo que es incorpóreo, infinito, eterno, etc. (1). Desde el punto de vista absoluto, y si la conclusión propuesta debiera calificar verdaderamente a Dios en sí, la misma verdad envolvería decir: Dios es único, que: Dios es varios; lo mismo daría decir: Dios es uno, que: Dios es múltiple. Y por esto —subrayémoslo de pasada— la idea de Trinidad no envuelve nada que pueda chocar con la filosofía, nada tampoco, por desgracia, que pueda revelarnos a Dios en sí. Ya se exprese Dios por *Tres* o que se le exprese por *Uno*, no hacemos más que contemplar la perspectiva con relación a su *superunidad* o a su *superabundancia.* Dios habita una región donde no desembocan ni los senderos de la multiplicidad ni la carretera real de la unidad: Él está *in inviis:* "*in inviis segregatum et occultum* (2).

Pero una vez sentado que hablamos de Dios según los hombres —¿acaso sus detractores o falsificadores de su noción pueden hablar de otra manera?— hay que decir: Dios es único, y casi es inútil insistir en ello, después de lo que hasta aquí hemos demostrado. Hemos afirmado: Dios es *simple*, y esto supone, también lo hemos expuesto, que no podemos distinguir en Él la *naturaleza*, de aquel que posee esta naturaleza. Expresamos esta condición en forma positiva diciendo: Dios es su deidad; su deidad es Dios. ¿De

(1) Iª pars, *loc. cit.* Cf. c. XIII, *De Div. Nomin.*, lecc. III, *in med.*

(2) *De Div. Nomin., loc. cit.*

dónde, según esto, se originaría el principio de la multiplicación numérica? Aquello por lo que Sócrates es hombre puede comunicarlo a otro, pero es porque Sócrates no es la humanidad: participa de ella solamente; si Sócrates fuese idéntico a la humanidad, no habría más que un solo hombre, como no hay más que un Sócrates.

En segundo lugar hemos afirmado que Dios es infinitamente perfecto, en el sentido de abarcar en sí superiormente toda perfección del ser. Ahora bien, si hubiese varios dioses, habría que diferenciarlos en algo y aquello por lo que se diferenciasen convendría a uno con exclusión de otro. En este último habría pues negación de ser, y lo mismo sucedería en los otros dioses desde otro aspecto. Por esto los antiguos filósofos cuando otorgaban a la naturaleza como principio un infinito, lo suponían único.

En fin, y como tercera razón, el universo se muestra a nuestra consideración unido en todas sus partes por una unidad de orden. Ahora bien, la diversidad no está sometida al orden más que por un principio *uno* que a eso le induce (5ª vía). Si la gobernación del mundo no se concibiese ella misma, primeramente, sino como una unidad de orden, a la manera de un poder democrático, sería necesario llevarla por una razón semejante a la unidad simplemente "*Unitatis causa* per se *est unum*". Si se diesen varias gobernaciones, sería necesario un lazo, y la existencia de esta unión, necesaria para el orden supremo, probaría que existía algo antes que aquéllas (4ª vía), y que no serían ya primeros principios. Ascenderíamos entonces necesariamente hasta el *Unum per se*, que *sería la verdadera Providencia* [1].

Que Dios sea *uno* en el sentido de no contener en sí ninguna multiplicidad se ha demostrado ya al probar que era *simple*. Unidad y simplicidad se confunden aquí. Dios a quien no podemos calificar mejor que como el *Ser* mismo subsistente, es pues absolutamente indeterminado (*omnibus*

(1) Iª pars, q. XI, art. 3; q. CIII, art. 3; I *Sent.*, dist. II, q. I, art. 1; II, dist. I, q. I, art. 1 ad 4; q. III, *De Pot.*, art. 6; *Comp. Theol.*, c. XV. De *Divin. Nomin.*, c. XIII, lecc. II-III.

modis indeterminatum), al no tener ninguna *naturaleza* que le limite y por ende le *divida* en relación a lo que no encontraría en sí mismo. Toda determinación es una negación, y por consiguiente una división, puesto que por una negación del ser lo *uno* transcendental se divide ([1]). Aquel que es un indeterminado plenamente; Aquel que *es*, ni más ni menos, es pues supremamente *uno*. Es por otra parte el resultado de la cualidad de acto puro, que ya le hemos reconocido, y de la ausencia total de composición que hemos afirmado convenirle en razón de su oficio ([2]).

K. El Conocimiento en Dios

Dios está dotado de conocimiento.

Las razones generales que sobre esto da Santo Tomás están basadas como siempre en el cometido que está llamada a desempeñar la causa primera, y no son por consiguiente, como ya lo hemos dicho, más que una parte de la respuesta a esta pregunta; ¿Dios existe? Después de la prueba propiamente dicha vendrá el *sistema*, que no hay que confundir con aquélla. Unir el conocimiento de Dios al nuestro bajo la dominación de principios comunes, corregidos simplemente para su uso, es un trabajo doblemente inferior al primero; pues desde luego supone una teoría general del conocimiento, y es difícil —aunque se tenga mucha confianza en su filosofía personal— conceder a una teoría de este género el mismo valor que a la necesidad del Primer Principio. Además, la aplicación a Dios de las nociones sacadas de la experiencia lleva aparejado, como siempre, el empleo de la analogía, y sabemos ya que este método, aunque nos permite calificar a Dios con certeza de cierta manera, no nos da, sin embargo, ni en todo ni en parte su definición. Esta proposición: Dios *sabe*, significa pues negativamente: Dios no carece de lo que el saber supone en nosotros perfección del ser y las teorías que seguirán no tendrán más que un carácter relativo propio a todos los esfuerzos

([1]) Cf. *supra*, p. 29.
([2]) Ia pars, q. XI, art. 4; I *Sent.*, dist. XXIV, q. I, art. 1.

para encajar lo divino en nuestras divisiones y cuadros (1).

He aquí primeramente las pruebas (2).

Dios tiene toda perfección, como lo hemos debido reconocer; ahora bien, la más noble de todas las perfecciones es la que implica la inteligencia. En esto el consenso universal es unánime y la razón es clara. La perfección de un ser se mide primeramente por lo que le pertenece como propio, en cuanto que es él mismo. Pero como esta perfección se limita a una naturaleza, le falta evidentemente todo lo que pertenece a otras naturalezas, y no representa del orden universal, concebido como perfección total, más que una pequeña porción desgarrada e imperfecta. Ahora bien, el conocimiento remedia en parte este estado. Por el conocimiento lo que hay de perfección en una cosa puede encontrarse en cierto modo en una otra; pues el que conoce no es tal sino por síntesis con el objeto que viene a formar parte de él. Esto es lo que ha hecho decir a Aristóteles que el alma es en cierto modo todas las cosas, en cuanto que ella puede apropiarse de todo y como llegar a formar todo por el conocimiento.

Así se logra que la perfección del universo total se concentre en un solo foco, descubriéndose a un ser conocedor en grado sumo, para reflejarla toda. ¿No es ésta la razón por la que que los filósofos han otorgado al alma como suprema perfección el reproducir en sí el orden del universo y de sus causas, poniendo en ello su fin último, como decimos nosotros, los cristianos, que el fin último consiste en la visión de Dios, en cuanto que Dios lleva en sí el orden y su razón suprema? ¿Qué no podrán ver, ha dicho Gregorio Magno, aquellos que contemplan a Aquel que todo lo ve? (3).

Estas últimas palabras expresan la verdad que pretendíamos alcanzar. Es imposible negar a Dios —aunque se le

(1) Cf. q. II, *De Verit.*, art. 1, *cum argumentis.*

(2) Cf. I *C. Gentes*, XLIV; I *Sent.*, dist. XXXV, art. 1; *Comp. Theol.*, c. XXVIII.

(3) Q. II, *De Verit.*, art. 2, init.

suponga en él realizado de manera inefable— un don que le debe convenir soberanamente, puesto que este don consiste en la prolongación del ser al límite, al extremo, en su universalización, y puesto que Dios, en su unidad, es la perfección universal.

Además, hemos afirmado: Dios es primer motor (1ª y 2ª vías), y los otros agentes, siendo con respecto a él causas segundas, son instrumentos relativos a su causalidad soberana. Ahora bien, entre los agentes creados, hay unos que obran por inteligencia: ¿cómo entonces sostener que el agente principal carezca de ella? ¿Se puede creer que el agente inteligente no sea como tal más que el instrumento de fuerzas brutas siendo así que vemos por todas partes que la inteligencia es la soberana y maestra (1)?

Esta última consideración envuelve otra. Dios es el autor del orden (5ª vía). Pero ¿el orden no es obra de inteligencia? Existe inteligibilidad en las cosas: es necesario que exista también en su origen, en su fuente, y que el Agente supremo tenga en sí lo que quiera comunicar. Nosotros no concebimos que un agente actúe de otra manera sino en razón de la determinación que posee y para comunicarla. El agente universal —aunque indeterminado en razón de su plenitud— debe concebirse como obrando según este ser pleno que desempeña en él el papel de determinación específica.

La forma o el *acto* que es el principio de la acción en las criaturas; el *bien* que es lo que persigue la acción, es en él el mismo ser que le atribuímos en cuanto fuente: Forma universal, Bien supremo, que es principio y fin de todo. ¿Pero este cometido de principio y fin así entendido, no supone inteligencia? La forma universal, supremo principio de acción, no puede sino ser inteligible, al modo de una ciencia práctica; pues nada universal hay que no sea inteligible como se verá después, y por otra parte el bien supremo, para ejercer su influencia, ha de pasar por el Agente primero, y no puede

(1) *C. Gentes, loc. cit.*, 3.

alcanzarlo útilmente sino bajo la forma de conocimiento (1).

Si por otra parte se concibe el bien universal no bajo forma transcendente, en cuanto el universo retorna a su principio, sino en estado inmanente, en cuanto el universo lleva en sí su bien o a él se encamina, la conclusión es la misma. El bien del universo como tal es el orden que hace de él un todo acabado, un conjunto armonioso donde las relaciones multiplican el ser. Ahora bien, este orden de conjunto, ¿qué puede asegurarlo, decimos (5ª vía), si no es un principio superior que domine los elementos y dé cuenta de la unidad relativa que manifiestan? Ahora bien, es claro que el principio en cuestión no puede ser encuadrado en el orden de las relaciones de que hablamos: es un *no relativo;* es pues un transcendente: es Dios: Dios en cuanto principio por encima de los principios; en cuanto causa, por encima de las causas, y en él debemos colocar como en estado de supereminencia ideal a la vez la unidad y la multiplicidad del universo: la unidad, acabamos de ver el porqué; la multiplicidad, porque ésta es el soporte de la otra, de la que contiene toda la realidad positiva. El orden no se encuentra fuera de los elementos que en sí reúne: él es *su* orden. Si Dios concibe el orden, es necesario que conciba también los elementos, y no se puede decir que Dios ignore algo. De este modo alcanzamos a la vez tanto el hecho del conocimiento en Dios, como el atributo de universalidad que hemos de explicar en seguida.

Por qué vía podremos ensayar de unir, en una cadena continua de conceptos, el caso de las criaturas que conocen con el del Primer Principio: hela aquí sacada de la tesis tomista.

Acabamos de decir que el conocimiento realiza la síntesis del conocedor y de lo conocido, de tal suerte que la perfección de éste llega a ser en cierto modo el hecho del otro. Pero la perfección de una cosa no se puede decir que se halla en otra según el ser determinado que aquélla tenía en su principio, puesto que esto sería declararlas idén-

(1) C. *Gentes*, *loc. cit.*, 2 et 6; I *Sent.*, *loc. cit.*, 2 vía.

ticas. Si pues una cosa se halla en otra, necesario es que sea después de haberse desprovisto de lo que la determina en sí y la hace incomunicable. Ahora bien, hemos mostrado que las formas y las perfecciones de las cosas se individualizan y se hacen incomunicables por la materia; de ello se sigue que una cosa se convertirá en cognoscible en la medida en que su esencia se abstraiga de la materia, y se sigue que el receptor de esa esencia abstraída tendrá que ser también de cierta manera un ser abstracto. Si, en efecto, el conocedor como tal, fuese material, la esencia recibida en él no podría subsistir sino de manera determinada e individual y no estaría *pues en él según es cognoscible, a saber, en cuanto* que, siendo la perfección de un ser, puede hallarse sin embargo en otro. Esto es lo que explica que en la naturaleza el grado de inmaterialidad de los seres determina el grado de conocimiento activo o pasivo. Y se debe deducir de ello que si una naturaleza subsiste en sí misma e independientemente de toda materia, esta última condición la sitúa en acto de inteligibilidad como objeto, y la primera, a saber su cualidad de subsistente en una naturaleza tal, la coloca como sujeto del todo preparado para conocer. Ahora bien, Dios que es acto puro está por esto infinitamente lejos de la materia: se ha de decir pues que es en sumo grado *inteligible*, en cuanto nosotros le significamos como naturaleza, e *inteligente*, en cuanto le significamos como sujeto (1).

Después de esto no es necesario preguntar en esta teoría cómo Dios se conoce a sí mismo. Este conocimiento le es inmediato. En Dios –lo acabamos de ver–, lo inteligible y la inteligencia se confunden; tanto uno como otra están en acto, de suerte que a Dios inteligente en acto, Dios inteligible está presente en acto de inteligibilidad. El conocimiento se da aquí sin condición de ningún género. Por otra parte es necesario si se quiere que Dios sea Dios. Lo

(1) Q. II, *De Verit.*, art. 2; Ia pars, q. XIV, art. 1; art. 1; I *C. Gentes*, c. XLIV, 4-7; *Comp. Theol.*, c. XXVIII; In XII *Met.*, *lecc.* V; I *Sent.*, *loc. cit.* 1 vía.

Incondicionado por esencia no puede sufrir restricciones de acto lo mismo que no sufre restricciones de existencia. Entre los hombres, si el conocimiento de sí no es inmediato, es porque el hombre no es inteligible en acto para sí mismo; tampoco es inteligente en acto sin el concurso del objeto. Para que el hombre se despierte a sí mismo es necesario que el objeto comience y le provoque; es necesario que el objeto entre en él, llegue a ser el sujeto, y que éste se convierta en objeto en cierto modo. Entonces, una vez que la inteligencia y lo inteligible logran su acto común, el hombre puede aprehenderse en este acto y por reflexión conocerse a sí mismo como poder, *y después como sustancia* calificada por este poder. Por otra parte, las naturalezas inferiores al hombre no hallándose en acto de inteligibilidad más que una vez en el estado inmaterial, y no existiendo ningún órgano en ellas de esta transformación, no llegan al conocimiento pasivo sino en otros seres, como accidente modificador de ellos, y tampoco pueden, ni aun llegadas a ser inteligibles, tener conciencia de sí propias. El hombre inteligente goza de la inteligibilidad de las cosas obtenida por su propio poder; y goza doblemente: para conocerlas y para conocerse. Él llega a ser él mismo, llegando a ser todo. Se ve por esto que la diferencia entre la inteligencia y lo inteligible no existe sino en razón de la potencialidad de uno y de otra; en acto se confunden, y puesto que Dios es todo acto, no se da en él ninguna distinción; ni la inteligencia carece nunca de su objeto, como ocurre en nosotros cuando nos hallamos en potencia de conocer; ni este objeto concebido es otro que la sustancia misma del intelecto divino, como ocurre en nosotros cuando conocemos en acto. Así Dios se conoce inmediatamente por sí mismo (1).

K. a. Si Dios conoce otra cosa fuera de sí

¿Dios conoce otra cosa fuera de sí? Ésta era una cuestión célebre en el aristotelismo. ¿El *Pensamiento del*

(1) Iª pars, q. XIV, art, 2; I *C. Gentes*, c. XLVII; q. II, *De Verit.*, art. 2; *Comp. Theol*, c. XXX; XII Met., lect. XI.

pensamiento, lo Inteligible inteligente no está encerrado por su misma perfección en una estrecha, infranqueable soledad? A pesar de lo que hemos dicho ya en sentido contrario, muchas razones pudieran dar que pensar que la ciencio de los objetos de acá abajo debe ser descartada del Primer Ser (1). La Ciencia de Dios debe permanecer inmutable como su ser; ahora bien, Dios se conoce a sí mismo y este pensamiento le basta, le llena; si pues conociese otra cosa, sería necesario que fuese por cambio de objeto, y teniendo lugar este cambio en el sentido de lo inferior, tanto sufriría la nobleza del Primer Ser como su inmutabilidad. Además hemos visto que la distinción entre lo inteligible y el intelecto supone que éste se halla en potencia respecto a aquél: pues si Dios conociese otra cosa distinta de sí, tendríamos que decir que se hallaba respecto a esa cosa como el ser potencial respecto de lo que le perfecciona. Por tanto, la criatura sería superior a Dios y le tendría bajo su dependencia. Aún más, diversos objetos conocidos concurren a integrar la ciencia total de aquel que la lleva: ¿la ciencia de Dios sería pues múltiple? ¿No sería ya idéntica a su ser? Pero ¿dónde hallaríamos su simplicidad?

Por razones de este género parece que Aristóteles rehusó conceder al Primer Ser de su metafísica el conocimiento del universo. "Existen cosas que vale más no conocerlas" (2), dice. Por otra parte afirma netamente que el objeto propio de la Inteligencia primera no puede ser otro que ella misma: de donde se concluye que el Dios de Aristóteles es un pensamiento solitario y cerrado, a donde todo se orienta por el deseo, sin que en cambio dirija una sola mirada.

Pero la exégesis del Filósofo acaso ha ignorado su pensamiento para haberle hecho decaer de su altura. Santo Tomás se pone a su nivel. Nosotros decimos también, afirma Santo Tomás, que el objeto propio de Dios en cuanto

(1) Cf. I *C. Gentes*, c. XLVIII, LXIII.

(2) Cf. Arist., *Met.* XI, 9, init.; S. Thom., in I *De Anima*, lecc. XII; III *Met.*, lecc. XI; Iª pars, q. XIV, art. XI.

inteligencia, es exclusivamente Dios, y admitimos plenamente las razones que acabamos de dar, a reserva de enderezar, como lo hemos de ver, los términos de una conclusión demasiado apresurada. Aristóteles ha visto bien, al exigir la identidad de Dios principio y de Dios objeto en el orden del conocimiento. No ha hecho más que sacar la consecuencia de esta primera necesidad al decir que solamente Dios es propiamente hablando objeto del conocimiento de Dios. El Pseudo-Dionisio ¿no ha dicho por su parte: "Dios no conoce los seres de una ciencia que sea la ciencia de los seres, sino solamente una ciencia que es la ciencia de sí mismo"? (1). ¿No es en este sentido en el que ha hablado Aristóteles? Santo Tomás tiene de esto una convicción profunda; el tratado apócrifo de teología aristotélica al que hace alusión en el *De Unitate Intellectus* (2) le invita a ello por otra parte formalmente, así como diversas consideraciones sacadas del mismo Aristóteles. Subraya que Aristóteles reprende por dos veces a Empédocles por hacer a Dios, dice, menos sabio que a los hombres, al no concederle el conocimieno de los contrarios (3). Analiza con el mayor cuidado posible el pasaje de la *Metafísica* del que se pretende sacar el error predicho, y no encuentra tal error (4).

Sin omitir una sola palabra del texto; sin añadirle nada tampoco; corrigiendo solamente el efecto de la temible brevedad que lo oculta, Santo Tomás no ve más que dos cosas necesarias: la inmutabilidad divina, y la identidad en Dios de lo inteligible y de la inteligencia que es Dios mismo. Bien lejos de encontrar aquí un error, por el contrario no se puede dejar de admirar la potencia de un pensamiento que permanece firme sobre esas cumbres vertiginosas y aunque

(1) Cf. q. II, *De Verit.*, art. 3 ad 5.

(2) SANTO TOMÁS dice haber visto este tratado en griego: hoy día no se tienen más que traducciones latinas de textos árabes.

(3) Cf. Ia pars, q. XIV, art. XI; *De Anima* in I, lecc. XII; In III *Met.*, lecc. XI.

(4) *De Substantiis separatis*, c. XIII, med.; In XII *Met.*, lecc. VII.

se deduce de esto que en cierto modo Dios no conoce el mundo, a saber, en el sentido de que el mundo sea para él un *objeto*, expresado de otra manera, un *determinante* y una fuente de acto, no se sigue sin embargo por eso que lo *ignore*. Es necesario elevarse por encima de esta alternativa. Conocer, es llegar a ser idealmente lo que se conoce: ahora bien, es evidente que Dios, idealmente o no, no puede *llegar a ser, y que no es otra cosa que él mismo. Sólo que*, como nosotros concebimos su realidad bajo la forma del ser mismo subsistente, de este modo, cuando le llamamos lo Inteligible o la Inteligencia primera, debemos concebir que lo inteligible o la inteligencia tienen en él razón de formas subsistentes, de tal manera que así como nada de lo que tiene valor de ser se puede sustraer a Dios primer ser, así nada de lo que tiene valor de inteligible o de inteligencia puede ser rehusado a Dios contemplado como primero en cada uno de estos terrenos y dominios (4ª vía). La inteligibilidad de Dios envuelve pues sobrepasando a la inteligibilidad del universo considerado en su fuente, y conociéndose Dios a sí mismo, conoce también todo lo demás ([1]).

¿Cómo, por otra parte, si se admite que Dios se conoce a sí mismo, no admitir que se conoce según todo lo que él es; que conoce pues su carácter de fuente y origen de todo; que conoce todo lo que de él sale, todo lo que depende de su ejercicio, todo lo que, incesantemente, toma prestado para existir de la influencia del Primer Ser y no hace otra cosa sino reflejarlo? Ninguna distinción se da entre el ser de Dios y su inteligencia en acto: luego ninguna separación tampoco se puede establecer entre lo que él sabe y lo que él es, y puesto que Dios es participado por las criaturas, no se pueden sustraer a su conocimiento estas participaciones múltiples como no se puede sustraer su ser a su ser ([2]).

([1]) *De Subst. separ.* c. XIII.
([2]) Iª pars, q. XIV, art. 5.

Algunos, entre ellos Averroes, creyeron satisfacer esta necesidad y al mismo tiempo huir del antropomorfismo, diciendo: Dios se conoce a sí mismo, y conoce todo lo demás en sí, en cuanto que es la fuente de todo; pero, puesto que Dios es fuente universal, no particular; puesto que le requerimos no para explicar tal efecto, en cuanto precisamente como *tal* (éste es el papel de las causas que considera la ciencia), sino en cuanto que es ser, y puesto que es necesario en metafísica asignar una causa al ser en cuanto a ser, no hay lugar para asignar a Dios el conocimiento de las cosas particulares, según aquello que las distingue. En lo que ellas tienen de común es en lo que ellas tienen relación con la primera causa: esto es pues lo que debe servir de fundamento a la relación que nosotros concebimos entre la primera causa y lo particular. Dios que está por encima del ser conoce el ser en cuanto es emanación de él; sabe, según expresión del Evangelio, que una virtud sale de él. Ello es ya conocer todo de cierto modo; puesto que el Cosmos no hará más que manifestar este don; pero es conocer todo bajo esta razón generalísima: en cuanto que es ser. Es, si es permitido expresarse así, conocer el ser de los seres, pero no los seres mismos en cuanto se distinguen. Ahora bien, esto es todo lo que se podría decir. Ir más lejos sería, para Averroes y sus secuaces de la Edad Media, deshonrar al Primer Principio.

A Santo Tomás no le cuesta trabajo demostrar lo arbitrario de esta opinión. ¿En qué consiste el conocimiento del ser si no abarca el conocimiento de sus modos? ¿Qué es una Causa universal –lo que quiere decir aquí *total*, no general ni lejana– a la que escapa el mejor de sus efectos, a saber, la determinación propia, lo que les hace ser lo que son, y también lo que determina su causa en cuanto tal? Este flujo del ser que emana de la Causa primera, no procede bajo forma universal: lo universal no existe; procede pues bajo la forma de efectos encadenados. Decir, pues,

que Dios conoce esta emanación, es decir por lo menos que conoce el primer eslabón, y si conoce plenamente éste, conoce también plenamente al siguiente por la misma razón que se afirma: Al conocerse plenamente a sí debe conocer lo que emana de sí de una manera inmediata. Ahora bien, así es en todos los grados, y desde lo más alto hasta lo más profundo de la escala del ser nada puede escapar a quien penetra hasta el fondo la fuente. No se puede hablar así como lo hacen los averroístas, a no ser que nos resignemos a conceder a Dios un conocimiento imperfecto, aun de lo que afirmamos que Dios conoce. Ahora bien, si se piensa que el conocimiento, tal como en Dios subsiste, no se distingue de Dios mismo, contra Dios mismo se decreta la imperfección.

He aquí, por otra parte, lo que ha engañado a estos filósofos. Han concebido la relación de Dios principio con lo que de él emana como se concibe la relación del centro de un círculo con los radios que de él parten, o la relación de la luz con los colores que de ella se derivan, o la del calor con las plantas y con los animales que de él viven. Ahora bien, estas comparaciones tienen valor en algún sentido, pero son imperfectas; porque ni el centro es causa de la distinción de los radios: esta causa es la extensión del círculo; ni la luz es la causa sola de la distinción de los colores: concurren con ella la disposición de los objetos; ni el calor es causa total de la vida, como es bien manifiesto. Se comprende, pues, que si el centro del círculo se conociese a sí mismo, conocería por esto la salida de los radios, pero no la dirección propia de los radios; ni tampoco la luz, si ella se conociese, conocería por eso sólo los colores propios de los objetos, y así todo lo demás. Pero en Dios no sucede del mismo modo. Hemos visto que todas las perfecciones de las criaturas deben encontrar en Dios su equivalente superior, y no solamente en lo que ellas tienen de común, sino en todo lo que ellas tienen: principios comunes y principios propios. Éstos, en efecto, concurren como los primeros, y más que ellos, a

integrar la perfección de cada cosa. ¿No es acaso una perfección el principio determinante, que es la forma? De tal modo lo es que Aristóteles lo llama cosa divina (I Phys.). Es que, en efecto, cada cosa es lo que es en cuanto participa en cierta manera de la perfección divina. Dios no está pues con sus emanaciones en la misma relación que el centro con los radios, o la luz con los colores, es decir, en la relación de lo general a lo particular, de lo universal a lo especial; se halla con ellos como lo perfecto a lo imperfecto, que lo participa, como si se dijese: El hombre es al animal como lo perfecto a lo imperfecto que participa su naturaleza, de tal suerte que quien conozca al hombre tiene del animal como tal un conocimiento no confuso, sino muy explícito. Así Dios, al conocerse a sí mismo, conoce necesariamente todos los modos según los cuales es participable, y por consecuencia también a todos los seres (1).

No se diga por esto que establecemos en Dios una multiplicidad, puesto que, por el contrario, de su identidad en cuanto causa, consigo mismo en cuanto inteligente e inteligible, es de donde deducimos la imposibilidad de sustraer cualquier cosa que sea a su conocimiento. Porque nosotros no comprendemos, como "la gente ruda" de que habla un comentarista (2), que el inteligible divino contenga las criaturas en estado distinto, como un espejo contiene los elementos de un paisaje; sino que decimos que las envuelve en su unidad superior; que Dios las contiene sin distinción, pero con una perfección tan alta que su distinción se halla en él sobreeminentemente comprendida.

Por lo mismo, no decimos que la ciencia de Dios vaya de objeto a objeto, ya se trate de una pura sucesión, ya de una ilación. En los dos casos la inmutabilidad divina padecería, y en los dos casos también renunciaríamos a lo que nos es adquirido, puesto que la sucesión en el conocimiento

(1) Iª pars, q. XIV, art. 6; I *C. Gentes*, c. L-LIV; I *Sent.*, dist. XXXV, art. 3; *De Pot.*, q. VI, art. 1; *De Verit.*, q. II, art. 4; *De Causis*, lecc. X.

(2) *Comment. Caietani in artic.*, cit. n. XI.

supone que se contempla cada término en sí, en vez de verlos en uno, como es el caso de la ciencia divina. Por otra parte, en el caso de una ilación, siempre está incluída, anteriormente a los resultados de ésta, una cierta ignorancia: nueva razón para que, al concedérsela a Dios implícitamente, estemos en contradicción con nosotros mismos [1].

No decimos tampoco que la ciencia de Dios, aunque relativa a todo, dependa de sus objetos de ninguna manera. No son las cosas las que condicionan la ciencia de Dios, *sino la ciencia de Dios la que condiciona todas las cosas* [2].

Según nuestras pruebas de Dios, y especialmente la de la quinta *vía*, nos figuramos humanamente el saber que le atribuímos comparándolo al del arquitecto. Ahora bien, el saber del arquitecto tiene la categoría de causa con respecto a la casa que construye, puesto que obra precisamente por su arte, y la forma que tiene en su espíritu, al ser el principio determinador del efecto, sostiene con éste una relación semejante a la del calor respecto a lo que calienta. Hay que subrayar, sin embargo, que el prinicpio determinador de que hablamos no cumple este cometido respecto al efecto sino a condición de ser en el operante algo más que un elemento estático. Tener la idea de una casa a construir, no es todavía ser causa de ella: se llega a ello cuando se aplica este conocimiento a la práctica; lo que supone en la forma concebida una inclinación, un peso que la constituye en idea-fuerza. Es entonces cuando la voluntad interviene. Ésta no es otra cosa que el peso de nuestro ser conocedor, el esfuerzo de realización hacia fuera y hacia dentro de las formas puras que la inteligencia tiene [3].

De esto se sigue que cuando atribuímos al conocimiento

(1) Iª pars, q. XIV, art. 7; *C. Gentes*, c. LV-VII; q. IX, *De Pot.*, art. 2; *Comp. Theol.*, c. XXIX.

(2) Iª pars, q. XIV, art. 8; I *Sent.* dist. XXXVIII, art. 1; q. II, *De Verit.*, art. 14.

(3) Cf. *infra*, t. II l. VI, cap. I y II (init.).

de Dios una causalidad respecto a todas las cosas, no lo hacemos abstrayéndola del querer, de su voluntad. Ya volveremos sobre este tema. Mientras tanto, baste saber que el conocimiento divino no depende de los seres, sino al contrario los tiene bajo sí; él es la causa y no ellos. Si algunos doctores han podido decir que Dios sabe lo que será porque ello será, en vez de que esto sea porque Dios lo sabe, es porque han querido atenerse a la ciencia como tal, es decir, como atributo estático del sujeto. Pero no han querido decir que la existencia de las cosas sea causa realmente de que Dios las sepa, sino simplemente que la verdad de esta proposición: Tales cosas existen, o existirán, implica y en este sentido causa la verdad de esta otra proposición: Dios las sabe (1). Estos dos puntos de vista difieren profundamente: uno connota lo real, otro muestra ilaciones lógicas. Éstas no producen ningún efecto en Dios y no pueden cambiar el orden de los hechos. Según este orden, Dios es primero, con su ciencia-causa; el universo es segundo, con su verdad a la vez efecto y causa: efecto en relación a la ciencia creatriz, causa con relación a la ciencia humana; y ésta, en fin, se halla en tercer término, ocupando el puesto del observador con relación a la casa que ha construído el arquitecto. En este último caso, la casa es a la vez efecto de ciencia y una causa de la ciencia, en razón de lo cual ella es medida y al par mide: padece e impone la ley: así las cosas naturales son lo que son por la ciencia divina, no a la inversa, aunque nosotros no las conozcamos —en cuanto somos capaces de conocer—, más que porque ellas son, y no a la inversa (2). La independencia divina queda, pues, salvaguardada, y su transcendencia necesaria permanece intacta.

Es necesario ahora descender a los detalles de los objetos que abraza la ciencia divina; no para repetirlos fastidiosamente, sino para descartar brevemente las dificultades

(1) Iª pars, *loc. cit.*, ad. 1.
(2) Iª pars, *loc. cit.*, ad. 3.

especiales que de ello resultan. Porque, en efecto, en nombre de estas dificultades, algunos han querido descartar de Dios la ciencia de los seres.

K. c. Universalidad de la ciencia de Dios

Primeramente hay que advertir que la ciencia de Dios, siendo relativa al ser en toda su amplitud, como lo acabamos de ver, debe incluir en su objeto no solamente el *acto*, que es ser absolutamente, sino también la *potencia*, que es también ser a su manera. La potencia y el acto no son dos aspectos subjetivos: dividen realmente al ser en su amplitud (1). Lo que es en potencia es real, en cuanto que es realmente en potencia; la ciencia de Dios ha de comprenderlo por tanto de cualquier género de potencia que se trate. Ciertas cosas se dicen potencia en relación con Dios, en el sentido de que está en su poder el hacerlas; otras están en potencia de la criatura: son las que envuelve el determinismo o que puede producir la libertad, sin hablar de aquellas que pueden ser sufridas y que implican potencia pasiva; otras, en fin, están en potencia con relación a nuestro pensamiento, a nuestra imaginación, a nuestros decires: a saber, nuestros conceptos, nuestras enunciaciones, nuestras imágenes mentales. Todo esto y todo lo que por otra parte se pueda decir, pensar, hacer, o llevar a la práctica, al acto, de cualquier manera, debe incluirse en la ciencia de Dios, que comprende a todo ser.

Lo que ha parecido a algunos difícil de admitir es que Dios conozca el mal; pero sus razones son muy fútiles para que nos detengamos a considerarlas (2). Con lo que llevamos dicho queda demostrado que Dios conoce todos los singulares y no insistiríamos en ello a no ser por la gravedad de las consecuencias. Encerrar a Dios en lo universal, es llevar la idea de providencia a un campo muy reducido para que la vida religiosa o la moral se acomo-

(1) Ia Cf. *supra*, l. I, cap. III, A.

(2) Ia pars, q. XIV, art. 10; I *Contra Gentes*, c. LXXI; I *Sent.*, dist. XXXVI, q. I, art. 2; q. II, *De Verit.*, art. 15.

den. ¿Cómo, por otra parte, podría defenderse tal exclusión? Dios conoce todo lo que él causa y en cuanto lo causa. Ahora bien, la causalidad se termina en el ser en acto, y el ser en acto es siempre singular: lo universal no tiene sustancia. Por otra parte, quien conoce un género conoce las diferencias que lo dividen: ¿acaso se podría afirmar conocer el número, si no se conociese el par y el impar? Ahora bien, el ser se divide en singular y universal; si Dios conoce a fondo la naturaleza del ser, conoce pues igualmente a uno y a otro. En fin, hemos reconocido la necesidad de poner en Dios toda la perfección en un grado o estado superior: ¿pero no es acaso una perfección para nosotros el conocer el singular como tal? Negar este valor al primer principio, es inferirle la injuria que Aristóteles reprochaba a Empédocles.

Algunos han sentido la imposibilidad de hablar así de Dios y han creído resolver la situación diciendo: Dios conoce todos los singulares, pero no en su singularidad, como nosotros los conocemos, cuando los vemos en acto: Dios los conoce en sus razones universales, del modo como el astrónomo conoce el eclipse que tendrá lugar dentro de cien años, porque conoce los caminos de los astros. Estos filósofos consideran al singular como una colección de caracteres generales unidos según ciertas leyes, y dicen: Allí donde estos caracteres son conocidos, se conoce también el ser, y esto puede tener lugar en lo universal, anteriormente a toda realización efectiva, sin que ésta sea alcanzada en sí misma por el conocimiento (1). Pero esta opinión o es contraria a los principios de la individualización de las naturalezas o no resuelve la dificultad. Ya hemos dicho, en efecto, que las formas universales se individualizan por la materia (2). Fuera de ésta, aunque se

(1) Santo Tomás cita como de esta opinión a Avicena (trat. t. VIII *Metaph.*, cap. vii) y a Algazel, *Philos.*, lib. I, cap. iii. *Apud Aver., lib. Distinctionum,* disp. VI. Añade sus partidarios de la edad media.

(2) Cf. *supra,* l. I, cap. iii, C.

supongan numerosas determinaciones sustanciales o accidentales juntas con objeto de estrechar más de cerca la realidad subsistente, siempre la misma escapará a todo intento.

Decir que Sócrates es hombre, un blanco, un genio, un moralista; que es hijo de Sofrón, ateniense, etc... e intentar caracterizarlo por nociones de este género no nos mostrará más que un calco indefinidamente multiplicable. La incomunicabilidad, lo que es característico del individuo, supone a más de la forma, que de suyo es idea, la atribución *a esta idea de una parte cuantitativamente definida* de la potencialidad universal *(Materia signata quantitate)*. No se diga que Dios conoce a los individuos porque conoce todos los casos, en las combinaciones de lo universal. Un caso no es un ser. Quedarse en el caso, porque es lo universal, es permanecer en lo no-existente, y entonces se afirmará que Dios no conoce verdaderamente los seres.

Lo que es necesario decir es que Dios conoce a los seres en cuanto particulares, en su particularidad, y por consiguiente tanto su materia –que les sitúa en el espacio y en el tiempo– como las razones universales de que participan.

Nuestra filosofía, por otra parte, nos lo impone. Decimos que Dios conoce precisamente en cuanto que es causa. Si Dios no fuese causa, nosotros no sabríamos si Dios conoce, o más bien sabríamos que no conoce, puesto que entonces, encerrado en su transcendencia, no tendría ningún medio de comunicarse en adelante –suponiendo que existiesen fuera de él– con las naturalezas extrañas a la suya. Por esto los antiguos filósofos que creyeron deber sustraer la materia a la causalidad divina, han negado de un solo golpe a Dios el conocimiento de lo singular, lo mismo que aquellos que han entendido su causalidad ejercitándose como por escalones, acabando su propia virtud en los primeros seres y la de éstos en los otros, no han podido otorgarle otro conocimiento que el relativo a lo universal. Pero nosotros que descubrimos la acción de Dios en todas las cosas, habiéndole invocado para dar razón del ser en cuanto tal, nosotros no vemos dificultad en que conozca la materia

y lo que de ella resulta, y en que conozca por consiguiente los individuos tan bien como las naturalezas. No será necesario para esto prestarle sentidos; sino por el mismo medio que tiene de conocer todo, a saber, en sí mismo en cuanto participable, puede conocer también al individuo que, aun como tal, no deja de participarle como todo lo demás. Si el arquitecto tuviera en sí la idea de la casa no solamente en cuanto a la forma que deba tener, sino también en cuanto a los materiales, y fuera causa de éstos como de aquélla, no habría necesidad de ir a la obra para conocerla: el arquitecto llevaría en sí la casa en todo aquello que la misma tiene de cognoscible. Tal es el caso de Dios. Todo lo que existe, según lo que es, vive en él, en cuanto participación de él: lo conoce por consiguiente al conocerse y nada es un caso particular, respecto de su ciencia (1).

Los objetantes, a menos que no sigan las falsas filosofías, cuya mención acabamos de hacer, caen en el antropomorfismo. Se figuran que Dios no puede conocer el singular si no es por una imagen singular, y dan a entender que el universal, cuyo conocimiento le conceden, se representa en Dios por una idea universal. Ahora bien, estas concepciones son tan falsas la una como la otra. Dios no tiene ideas ni imágenes, inteligencia ni sentidos en el sentido en que se habla. Lo que nosotros llamamos su inteligencia, sus ideas, es él mismo; es su esencia incognoscible que nosotros concebimos sucesivamente, para expresar su cometido, bajo la forma de lo inteligible y de la inteligencia. Su ciencia, no es pues en él ni universal ni particular: es transcendente a estas divisiones de lo condicionado. Solamente del lado del objeto es donde estas divisiones se encuentran. Decimos que la ciencia de Dios no conoce ni universalmente, ni particularmente de su parte; pero que conoce universalmente y particularmente de la nuestra (2).

Según esto se ve desvanecer la duda que se eleva en algu-

(1) Ia pars, q. XIV, art. 11. *Sent.*, dist. XXXVI, q. I, art. 1; II, dist. III, q. II, art. 3, I *C. Gentes*, c. L, LXIII, LXV.

(2) *Ibid.*, ad 1.

nos espíritus que, porque se dice que nuestra inteligencia ignora lo singular, por causa de su naturaleza inmaterial, deducían que a fortiori Dios lo debía ignorar, pues está infinitamente más lejos de la materia que nosotros. Dios está lejos de la materia enteramente y por eso si tuviese con ella la misma relación que nosotros, si fuera condicionado en vez de condicionante, la ignoraría enteramente, y al ignorar la materia ignoraría también lo singular que vive de la misma. Pero los términos del problema son distintos en uno y otro caso. Nosotros conocemos lo que obra sobre nosotros; Dios conoce en cuanto él mismo obra: de aquí provienen las diferencias. La materia *no imprime*, no marca su huella, ya que es llegar a ser puro, potencia pasiva sin ninguna riqueza de acto. Así es para nosotros un incognoscible; es *deducida*, pero no es *conocida*. Lo que abarcan los sentidos y con más razón lo que contiene la inteligencia, no es materia, sino forma. Aun en la sensación, no conocemos lo singular como tal sino por el sentimiento de su acción sobre nosotros, y por esto hemos dicho que si Dios causase la sensación en vez del objeto, como en el sistema ocasionalista, nosotros cesaríamos en verdad de conocer las cosas (1). Pero Dios no tiene necesidad para conocer la materia de que ésta obre sobre él: es él quien obra sobre la materia al comunicarle algo de su ser. Sabiendo lo que él le da, sabe también plenamente lo que aquélla es: penetra pues la naturaleza, el valor potencial y las determinaciones sucesivas. Por esto conoce todos los singulares al mismo tiempo que el universal (2).

K. d. La Ciencia de Dios y el Infinito

Pero entonces se trata del infinito como objeto de su conocimiento. Pues, aunque no hay, según el tomismo, un número infinito de seres actualmente existentes; aunque no se suponga el pasado infinito y el porvenir nunca jamás ha de estar en acto, sin embargo, mirando bien de cerca el

(1) Cf. *supra*, l. I, cap. III, I.
(2) Q. II, *De Verit.*, art. 5: "Sed tunc restat dubium..."

problema, con respecto a Dios se trata de un infinito. Primeramente a Dios que penetra a fondo la potencia tanto como el acto, no se le puede negar el conocimiento de lo que de ello puede emanar, ya se trate de su potencia, ya se trate de la de las criaturas. Ahora bien, es evidente que el infinito se halla aquí bajo múltiples formas. Además, como creemos en la permanencia sin fin del universo y que la evolución de éste —aunque no fuera sino en las criaturas racionales— supone en el futuro actos perpetuamente renovados, hay que decir en verdad que Dios, para quien no se da sucesión, tiene ante sus ojos actualmente, si se puede usar este lenguaje, todo el desarrollo infinito de estos actos.

Cómo pueda esto suceder, se desprende fácilmente de las soluciones precedentes. El ser divino considerado como inteligible, comporta en sí la inteligibilidad universal, lo que traducimos conforme a nuestra teoría por esta afirmación: La esencia divina, por la que Dios conoce, es una representación suficiente de todo lo que es o puede ser, y esto no en cuanto a los principios comunes solamente y a las razones universales, sino en cuanto a lo que distingue un ser de otro. Si, pues, como es evidente, el conocimiento se extiende hasta donde puede conducir el principio, Dios, considerado esta vez como inteligencia, debe extender lo que llamaríamos su mirada a la infinidad de lo real y de lo posible. Al comprenderse plenamente a sí mismo, debe comprender también sus virtualidades infinitas cuanto a su valor de ser y cuanto a su uso. Las realizaciones de todos los tiempos y las que están fuera del tiempo, en lo posible, se encuentran en Dios.

Encarada desde este aspecto la condición del Primer Principio comparada con la nuestra se prestaría a la siguiente inducción: En el conocimiento sensible, la imagen interior por la que se conoce, al no reflejar más que un caso o un individuo, no nos permite alcanzar más que este individuo o este caso, y por eso no podemos elevarnos a una generalidad superior. El conocimiento intelectual va más lejos, aunque padece una inferioridad relativa. El principio de-

terminante de la inteligencia, la *forma inteligible* tiene valor de un grupo; representa la cosa vista por el espíritu no ya en cuanto a la individualidad a la que ella se restringe, sino en cuanto a la naturaleza que encarna y manifiesta, y como esta naturaleza así abstraída es capaz de realizaciones siempre nuevas, se puede decir que en la idea de hombre, por ejemplo, se contiene una virtual infinidad, a saber infinidad de los hombres posibles en esta especie. Solamente que esta mirada sobre los posibles individuos no les distingue ni les puede distinguir uno de otro, porque la idea de la cual se parte no es más que un esquema. Si por el contrario la idea de hombre envolviese para nosotros todo lo que es el hombre, no solamente en cuanto a los principios comunes, *sino en cúanto a sus determinaciones individuales, entonces* la infinidad de los individuos reales o posibles en la especie humana caería bajo nuestras miradas. Ahora bien, éste es el caso de Dios con respecto a todo, puesto que la idea en él no es otra cosa que él mismo en cuanto participado o participable por los individuos y por las especies. Este caso único que es él mismo encierra para Dios todos los casos, y su infinidad como inteligible reclama la infinidad de su conocimiento.

Expresándose de este modo, parece que está contra este argumento lo que aparece ante nosotros, y nos exponemos a esta objeción: Encerrar al infinito contiene una contradicción "in terminis". El infinito no se puede encerrar: el infinito tampoco se atraviesa. Ni el inteligible divino puede comprender en sí un infinito inteligible; ni la mirada divina puede abarcar jamás su infinito de inteligencia. Pero estas dificultades huelen a antropomorfismo. Cuando hablamos de *encerrar* el infinito no entendemos por ello un contenido que dejaría subsistir dentro del inteligible divino una multiplicidad real: se trata de un *valor*, que permanece en su unidad, en su simplicidad perfecta. De igual modo no comprendemos que Dios conozca los infinitos pasando de caso en caso y de objeto en objeto: su mirada es simple tanto como su ser ya que es idéntica al mismo; pero decimos que esta mirada iguala a un infinito, que ella es un infinito de

comprensión al que, en su unidad, nada *escapa.* No podemos hablar de Dios de otra manera que con nuestro lenguaje empírico; pero sabemos que Dios sobrepasa la experiencia. Del mismo modo que el tiempo sin límites con que representamos su eternidad no es más que "la imagen móvil"; del mismo modo que las perfecciones acumuladas que le atribuímos no son más que una manera de expresar *su* perfección indivisa y simple, así este infinito de inteligible y de inteligencia que le damos no es más que el espectro en que se descompone, en nuestro prisma humano, su pura e indivisible luz. Para subrayar el *valor* de ésta usamos los términos de *extensión.* No pudiendo alcanzarla en sí misma, nos figuramos su transcendencia por una serie de valores yuxtapuestos y hablamos de serie sin límites para expresar negativamente, al no poderlo hacer de modo positivo, el carácter total de Aquél que es la Fuente y que por consiguiente vale por todas las cosas, tanto en el orden inteligible como en todos los demás.

Respondiendo más directamente a la dificultad que nos hacen, diríamos que hay dos maneras de conocer el infinito: primeramente *según el modo de lo infinito*, es decir, según un orden de sucesión, siendo el infinito de suyo relativo a la cantidad, que es orden, y de este modo el infinito no puede ni atravesarse ni comprenderse; el infinito como tal es incognoscible. Pero el infinito reducido a la unidad y sin sucesión, el infinito de valor uno y simultáneo que acordamos a Dios en su pensamiento no suscita las dificultades expuestas. Aquí, no hay *travesía* que efectuar, ni amplitud que *comprender.* La identidad en Dios de lo inteligible y de la inteligencia en la unidad de su ser, descarta esas nociones al mismo tiempo que suscita el misterio. No comprendemos, pero vemos claramente que las dificultades carecen de valor. La nube que oculta a Dios le defiende al menos contra los blasfemos (1).

(1) Ia pars, q. XIV, art. 12, cum arg.; I *Sent*, dist. XXXIX, q. I, art. 3; I *C. Gentes, c.* LXIX; q. II, *De Verit.*, art. 9; q. XX, art. 4, ad 1; *Quodl.*, III, q. II, art. 1; in I *Peri Hermeneias*, lect. XIV.

La dificultad especial de este caso es muy semejante a la que acabamos de resolver. Del mismo modo que el infinito como tal es incognoscible, así el futuro contingente como tal es incognoscible. Contingente es aquello que puede o no producirse, no mirando más que la naturaleza de las causas que en ello concurren (1). Ahora bien, lo que es indeterminado de tal modo, no puede ser objeto de una ciencia cierta. La conjetura en el dominio del conocimiento responde al contingente en el ser. Aun si se trata de Dios —y apoyándonos en nuestras propias demostraciones— se podría pensar que Dios al no conocer más que lo que es, en cuanto es, no puede conocer lo futuro contingente, que no es bajo ningún título: ni en él mismo, en cuanto futuro, ni en sus causas, en cuanto contingente. Bien es verdad que en cuanto posible puede ser alcanzado, pero no es ésta la cuestión propuesta. En otros términos la "futuribilidad" de un acontecimiento debe fundarse en algo actual, no pudiendo basarse sobre un futuro que no existe todavía, y no pudiendo sostenerse en el aire como la imaginación lo supone (2). En su causa un futuro puede ser declarado cierto o incierto y la proposición que lo enuncia verdadera o falsa (3). Si pues la "futuribilidad" de un acontecimiento debe ser objeto de una ciencia cierta como para Dios lo requerimos, es necesario evidentemente que su fundamento actual sea determinado con relación a él, es decir, que su causa esté ordenada para producirlo. Ahora bien, lo que nosotros llamamos contingente es precisamente tal que ninguna de las causas naturales existentes se presenta determinada a producirlo; es un caso que la naturaleza no ha previsto señaladamente; resulta de encuentros que lo considerable dejado a sus previsiones puede permitir; pero que no es querido: hablamos en el sentido en que la naturaleza

(1) Cf. *infra*, t. II, l. IV, cap. III.
(2) Cf. *supra*, p. 52, 53.
(3) Cf. Ia pars, q. XV, art. 7, ad 3.

quiere, es decir *tiende* hacia efectos determinados que son para ella fines y bienes. El contingente es propiamente indeterminado; no tiene raíces en el ser; si se produce será por concurso de actividades sin unión, sin unidad causal, por consiguiente sin ser propio y sin verdad. De aquí la célebre tesis de Aristóteles que de dos proposiciones contradictorias relativas a un futuro contingente, ninguna es determinadamente verdadera o falsa; que la verdad adquirida más tarde por el acontecimiento no puede tener efecto retrospectivo, de manera que nos permita decir de lo que sucede: Era verdad, que esto sucedería.

Esta tesis se aclarará más tarde (1); pero desde ahora su valor muy cierto pesa sobre nuestras afirmaciones y conclusiones, y parece imposible podamos decir: Dios conoce los futuros, sin sobreentender que ellos están determinados en su causa y por consiguiente son necesarios.

El caso no es sin embargo desesperado. Un contingente puede encararse en doble sentido. Es primeramente futuro; después es presente. Considerado desde el primer aspecto, con verdad se puede decir de él: Es indeterminado e incapaz de fundar una ciencia cierta; pero en cuanto existe después, ya no es un futuro, ni un contingente: es adquirido para el ser y entra en lo necesario. Si pues existe una ciencia que, haciendo abstracción de tiempos, pueda alcanzar al contingente en este último sentido, el contingente no será más, para esta ciencia, ni un futuro, ni un contingente: será una cosa vista, y por consecuencia una cosa necesaria, como es necesario que Sócrates esté sentado, cuando veo que está sentado. Ahora bien, lo que hemos dicho de la ciencia de Dios nos muestra claramente que es de tal naturaleza. La ciencia de Dios no está condicionada por el tiempo. Dios *sabe* en cuanto está presente a sí mismo; en cuanto que su realidad, considerada desde el aspecto de lo inteligible, contiene la inteligibilidad universal. Decir que la ciencia de Dios depende del tiempo sería decir que

(1) Cf. *infra*, t. II, l. IV, cap. III, A.

Dios mismo es medido por el tiempo y que no es inmutable. Hay pues que aceptar, ya que no podemos concebirlo, que el conocimiento de Dios es al futuro lo que el nuestro es al presente, o por mejor decir que no existen diferencias para Aquel que está por encima de todas las diferencias. Pasado, presente y futuro son divisiones de lo relativo: Lo Absoluto no está a ellas sometido; sino que lo mismo que su simplicidad de ser vale por todo el ser, así la simplicidad de lo que llamamos su duración vale por todo el tiempo y lo contiene en su virtualidad superior. La ciencia que es medida por esta duración alcanza al ser de todos los tiempos, y sin menoscabar sus relaciones, actualiza lo que no es presente para la criatura (1).

El que penetre en esta doctrina sabrá responder a las objeciones que en nuestros días se elevan, como en otros tiempos, contra ella. Se ha intentado probar que la presciencia así proclamada y explicada por Santo Tomás destruía la noción de tiempo. "Pretender que los fenómenos futuros puedan ofrecerse a una intuición, que se llamaría en este caso perfecta, en forma de fenómenos presentes, es decir que el tiempo no es real y que la sucesión de los fenómenos es una apariencia propia de modos de sensibilidad ilusorios" (2). Esta objeción es superficial, a menos que no pretenda arrastrar tras sí todo el sistema de Dios finito, primer condicionado que no sufre ninguna transcendencia. Si Dios está comprometido, como lo supone Renouvier, en las relaciones universales, entonces sí, el dotarle de presciencia en el sentido de poner ante él el futuro "en forma de fenómenos presentes", sería suprimir el tiempo, puesto que sería trastornar el orden de sucesión en lo que el tiempo y la duración consisten; ya que los términos de este orden se encontrarían superpuestos, reducidos a un solo instante para que con una única mirada pudiese Dios verlos

(1) Iª pars, q. XIV, art. 13; I *Sent.*, dist. XXXVIII, art. 5; I *C. Gentes*, c. LXVIII; q. II, *De Verit.*, art. 12; q. XVI, *De Malo*, art. 7.
(2) Renouvier, *Histoire et solution des problèmes métaphysiques*, p. 171.

todos juntos. Pero el Dios condicionado de Renouvier no es más que un ídolo (1). El verdadero Dios es transcendente a la duración como lo es al ser, y por serle transcendente comprende sus fases sin superponerlas y lleva en sí su sucesión en todo lo que ésta tiene de inteligible sin negar la distinción de los inteligibles así contemplados en lo uno. Sucede en Dios, dice Santo Tomás, como acontece a un observador colocado en una alta torre y que ve pasar un cortejo. Para este observador el orden de anterioridad y posterioridad espaciales en razón de los cuales las gentes que van en el cortejo ven a los que van delante, pero no a los otros, no tendría importancia: lo vería todo de una sola mirada y no se podría decir sin embargo que esta mirada destruyese el orden. Así nosotros, que nos hallamos en el cortejo del tiempo, vemos medirse por él nuestro conocimiento, y las proposiciones que lo expresan han de plegarse a las necesidades del tiempo, deben connotar el tiempo: de aquí se originan las conjugaciones de nuestros verbos. Pero Dios observa el tiempo de una simple mirada y lo expresa por su Verbo que no tiene división temporal, como tampoco modal, ni multiplicidad esencial, ni nada de lo que pueda reflejar según el humano lenguaje las divisiones del ser. La inteligibilidad universal encuentra aquí su centro indivisible, y así como la ciencia de Dios no es múltiple por aplicarse a múltiples objetos, cuya multiplicidad respeta, mejor dicho crea, así tampoco es esa ciencia sucesiva por aplicarse al futuro, cuyo orden de sucesión respeta o mejor dicho crea (2). Cuando se dice: En la hipótesis tomista el tiempo no es real, Santo Tomás responderá: Es real, pero como medida de lo creado, no como medida del transcendente y de su ciencia. Respecto a éste el tiempo es condición del objeto, no condición de la mirada. Presente, pasado y futuro son adjetivos que ante la mirada divina no tienen más valor que éstos: blanco, azul, rojo, o: redondo, cuadrado, trian-

(1) Cf. *supra*, cap. II, F.

(2) In I *Peri Hermeneias;* lect. XVI, 19; q. II, *De Verit.*, art. 12; q. XVI, *De Malo*, art. 7.

gular. Estos últimos muestran un orden de permanencia, los primeros un orden de sucesión; pero permanencia y sucesión son diferencias del ser, que dividen las *categorías*, y Dios se halla por encima de las categorías, por encima del ser, puesto que es su Principio. De aquí se sigue que los futuros se ofrezcan a él "en forma de fenómenos presentes" o por mejor decir sin forma temporal, no en el sentido de que pierdan su cualidad de cosas temporales, su cualidad de futuros; sino en el sentido de que participan *como objeto*, de la transcendencia del Primer Inteligible, y que están aquí *presentes*, aunque no *calificados presentes*.

Esta última distinción responde a una dificultad que algunos califican de invencible y que el autor del Neocriticismo, aunque le añada un *videtur*, parece también creerla tal. Consiste en afirmar que si el futuro está presente *para Dios* está también presente *en sí*, por esta razón: "entre dos verdades *de punto de vista* y contradictorias una de la otra, debe de haber una, al parecer, que sea la verdad pura y simple, y la otra que sería un craso error". Naturalmente, en este conflicto el punto de vista Dios vencerá. Lo que es verdadero para Dios, y falso para nosotros, debe ser verdadero llana y simplemente, falso solamente para nuestra ilusión y de aquí se deduciría que la duración no sería más que una apariencia. Pero existe aquí un equívoco. Cuando decimos: Dios ve el futuro *como presente*, esto no significa que Dios tenga de ello un juicio de presencia ni que su ciencia lo declare presente, le califique como tal, de manera que macule el juicio de futuribilidad que emite el conocimiento humano. El futuro es lo que es: futuro, y Dios lo ve tal cual es: futuro, puesto que él lo quiere futuro; solamente nosotros decimos que Dios no se afecta, en su ciencia transcendente, por esta condición de lo relativo, y de ello deducimos que el modo de futuribilidad que se impone al objeto no se impone a la mirada divina que lo observa. Dios ve que el futuro es futuro, pero no lo ve en "forma de fenómeno futuro". Una cosa es la forma o la condición de la mirada divina y otra la naturaleza o la condición del ob-

jeto en sí. Ahora bien, puesto que nuestras proposiciones relativas al futuro o al presente pretenden calificar bien al objeto, y no los modos de una ciencia transcendente, la verdad *pura y simple*, de la que habla el objetante, es que el futuro es futuro, no presente. La verdad *de punto de vista*, por el contrario, es la que nos obliga a decir: El futuro es presente *para Dios*, porque entonces, aunque parezca que calificamos el futuro en él mismo, no calificamos, en verdad, y eso negativamente, más que las condiciones de la ciencia creatriz.

Se vuelve a encontrar aquí, como por todas partes, la doctrina de que lo simple precede a lo compuesto, lo inmóvil a lo móvil, lo necesario a lo contingente; pero más bien que destruirse estas dos fases de lo real se completan. Lo variable, aun como tal, procede de lo Invariable, y no puede probar su variabilidad. Lo Invariable como tal es principio de lo variable, y no puede imponerle sus condiciones. Si se cree necesario reducir, por la doctrina de Dios, lo relativo a lo absoluto, hay que seguir las consecuencias, y no atribuir al absoluto así constituído las leyes del relativo [1] o viceversa.

L. La Vida de Dios

Dios vive. Esta palabra, *vida*, se presta a interpretaciones diferentes. Ha sido creada para designar fenómenos que, en ciertos casos evidentes, están más o menos velados en otros. Para determinar el valor de ellos, hay que mirar a los casos más fáciles, y preguntarse en razón de qué se dice vivientes a los animales, a los que conviene evidentemente este término. Ahora bien, el carácter que les hace ser calificados de este modo será, sin ninguna duda, aquél que aparece primero y desaparece el último. ¿Cuándo decimos que el animal tiene vida sino cuando comienza a tener movimiento autónomo, y por cuánto tiempo le calificamos de viviente sino mientras dura en él ese movimiento? Cuando por el

(1) Cf. *loc. cit.*, y Iª pars, q. XIV, art. 13; I *C. Gentes*, c. LXVII, *praecipue* 6; I *Sent.*, dist. XXXVIII, art. 5; *Quodl.*, XI, q. III; *Comp. Theol.*, c. CXXXIII.

contrario lo ha perdido y no es más que un ser pasivo bajo la acción de fuerzas extrañas, entonces decimos que está muerto, que la vida ha desaparecido. Es que según el lenguaje usual, es propiamente viviente el ser que se mueve con un movimiento autónomo, cualquiera que sea la especie de este movimiento: traslación, aumentación y disminución, alteración cualitativa, y esto, lo mismo que el movimiento se entienda en sentido propio, es decir, físico, para pasar de la potencia al acto en un ser que este acto está destinado a perfeccionar *(actus imperfecti)*, o sea tomado en un sentido más amplio, para designar al acto de un ser constituído en sí, pero destinado a ampliar su campo de existencia y de acción por el conocimiento *(actus perfecti)*. En esta última acepción, sentir y comprender, son una manera de moverse, y por consiguiente una manera de vivir. ¿No se dice que la vida se manifiesta en el hombre de cuatro modos: por asimilación, por el sentir, por movimiento de progresión y por la inteligencia? [1].

No hay por qué decir que en este sentido únicamente la vida puede atribuirse a Dios; pero entonces, en toda la medida en que nuestras palabras pueden aplicarse a él, hay que aplicarle ésta eminentemente, pues Dios representa, según nuestro modo de concebir, el caso-límite de la actividad autónoma.

He aquí, en efecto, cómo se podrá, desde este punto de vista, graduar a los seres. Tres términos tenemos aquí presentes: el *fin* que mueve al agente, la *forma* según la cual el agente se determina al acto y el *instrumento* que le sirve para ejecutar la acción. En ciertos casos, el agente considerado no es más que un ejecutor: ni él ha concebido el fin, ni ha adquirido por sí mismo la forma que determina la acción que se ha de producir. Tal es el caso de la planta. Ésta se mueve a sí misma en cuanto a la ejecución del plan evolutivo que caracteriza su especie; pero su fin está fijado

(1) Ia pars, q. XVIII, art. 1; art. 2, ad 1; III *Sent.*, dist. XXXV, q. I, art. 1; q. IV, *De Verit*, art. 8, init.

de antemano y le es dado el principio de su movimiento. El animal ejecuta igualmente por sus propios medios los movimientos que deben realizar los fines de la naturaleza, pero tiene además los sentidos, por los cuales entra en él, como propiedad venida de afuera pero desde ese momento poseída como propia, la forma activa que abrirá ante él vías nuevas. De aquí resulta que el animal, a medida que perfecciona sus sentidos, enriquece su actividad autónoma. El que no posee más que el sentido del tacto: el caso de la ostra en el mar, no sabe más que dilatarse o contraerse, no sobrepasando apenas el movimiento de las plantas. El que por el contrario tiene este sentido bastante desarrollado para tocar a distancia, si se nos permite la expresión, y conocer de lejos, éste se mueve a lo lejos y goza del movimiento de progresión. No impide que el fin de su movimiento se le haya concedido; que conozca ese fin, pero como cosa otorgada, incluída, por decirlo así, en su ser, sin que la juzgue ni la domine, ni por consecuencia la posea. Es movido por él y para él, pero con respecto a sí no se mueve y por tanto no es bajo este concepto autónomo.

El hombre sube un nuevo escalón y por éste, colocado por encima de los animales descritos, se halla un ser, el hombre, que no solamente ejecuta su movimiento por sí mismo y adquiere por sí mismo su principio, sino que determina su fin por la inteligencia. A ésta pertenece el medir los medios y los fines y luego coordinarlos. Por eso en el campo de nuestra experiencia, el hombre es aquél que posee de todos los seres la vida más perfecta, en cuanto que se mueve por una moción superior. ¿No vemos, por otra parte, que en un solo y mismo hombre la inteligencia mueve los sentidos y éstos los órganos de ejecución? Prueba manifiesta de que es la inteligencia el más alto principio de la vida, siendo el principio de una actividad no solamente autónoma sino directora.

Sin embargo, todavía se revela una laguna. La inteligencia fija sus fines; pero éstos no son más que fines particula-

res relativos a tal momento, a tal acción o a tal grupo de acciones. Cuando se trata del fin supremo, que define nuestra acción y determina los impulsos generales de la vida, ya no ocurre lo mismo. Ningún ser condicionado puede darse a sí mismo sus condiciones primeras: se recibe como tal de manos del que le condiciona. Es la naturaleza, es Dios, quien pone en nosotros todas las primeras determinaciones del conocer, a saber, los principios y la primera determinación de la voluntad, es a saber, el apetito del bien. El hombre no es, pues, plenamente autónomo y si la vida consiste en la autonomía de la acción, el hombre no es ser viviente en grado supremo. Solamente a Dios, en cuanto que es lo Incondicionado, le está reservado este título. En él la inteligencia, primer principio de vida, y el acto de la inteligencia, manifestación de esta vida, no se distinguen de su naturaleza; ésta, a su vez, no depende de nada, al ser el primer eslabón de las dependencias: aquí se halla el límite de la ascención que la vida puede alcanzar, y a Dios se le ha de llamar el supremo Viviente, no porque queramos catalogarlo entre los demás seres vivientes, en el sentido humano de estas expresiones, sino siguiendo siempre el mismo pensamiento, para expresar con una forma más la perfección de lo Inexpresable. Lo mismo que la necesidad de Dios incluye superiormente el ser; lo mismo que el ser, en él, incluye superiormente la inteligencia, así la inteligencia que le atribuímos, supuestas las condiciones, o por mejor decir, la ausencia de condiciones que aquélla revela, incluye superiormente lo que queremos establecer sobre todo con la palabra *vida*, a saber: la autonomía de la acción, o mejor dicho, de lo que estamos forzados a nombrar de esta manera, no teniendo término para expresar ni idea para comprender lo que responde, en la plenitud sin forma y sin límites de la Causa Primera, a este punto especial de la acción y al cometido que Ella aquí ha de desempeñar, así como en todo lo demás (1).

(1) Iª pars, q. XCVII, art. 3; I *C. Gentes*, c. XCVII; in XII *Met.*, lect. XIV.

M. La Voluntad de Dios

Dios está dotado de voluntad. Esta conclusión se logra implícitamente de muchas maneras. Se presupone en todos los cometidos de Dios incluídos en las cinco vías, no directamente en verdad, sino a través de la inteligencia, una de cuyas condiciones es, como lo hemos insinuado antes. El lazo estrecho entre estas dos nociones y la imposibilidad de atribuir a Dios una sin otra, es lo que Santo Tomás quiere aquí establecer.

Porque, en efecto, se entiende que todo ser tiende a su bien y, cuando ha llegado, en él reposa; lo cual nos hace afirmar que existe en todas las cosas un apetito natural del bien, y cuantas maneras haya de ser, otras tantas habrá de tender. Las diferentes especies de ser determinarán las diferentes especies de tendencias, y los diferentes géneros las diferencias de género. Ahora bien, hemos reoonocido anteriormente dos géneros de existencia difíciles de definir y conciliar, de tal modo que si se establece primero uno, el otro llegará a ser incomprensible, pero, sin embargo, los dos se imponen a la experiencia: a saber, la existencia positiva en sí, como objeto de la naturaleza, y la existencia ideal en otro ser, por el hecho del conocimiento. La *persona* y la *cosa*, la conciencia y el objeto: éstas son las palabras modernas con que expresamos mejor estas dos maneras de ser. Ahora bien, a los ojos de Santo Tomás todo es cosa, pero al mismo tiempo todo es o puede llegar a ser persona. El alma es en potencia todo, y, recíprocamente, todo es en potencia alma. Y lo mismo que toda cosa es lo que es por su forma, porque es la que determina su ser, así el alma inteligente como tal se halla constituída por la forma de otros de la que participa [1]. Si, pues, es exacto que todo ser busca su bien, es decir, su perfección y la posesión plena de sí mismo, se habrá de deducir que el alma llegada a ser ajena por el conocimiento deberá

(1) Cf. *infra*, t. II, 1. V, cap. II.

buscar su bien, no solamente por lo que es como naturaleza, sino también por lo que se ha hecho de otros. Ella se buscará en estos otros; en ellos se complacerá si le son armónicos, como se complacía en su propia armonía interior, deseándola si de ella careciese, gozando de ella si se le acuerda ese beneficio; si por el contrario son inarmónicos, el alma los huirá como huiría un desorden en sí propia; temerá, esperará, amará, detestará, se alegrará o se entristecerá: en una palabra, producirá los actos que definen entre nosotros la *voluntad.*

Ésta, pues, no es otra cosa que la tendencia *sui generis* que corresponde al ser *sui generis* del conocimiento, y de ello se sigue naturalmente que no se puede negar la voluntad allí donde se encuentre la inteligencia, si no es poniendo en duda o mejor dicho negando este principio uno de los fundamentos primerísimos de la filosofía tomista, a saber, que todo tiende al bien, por la razón de que el ser y el bien son en el fondo idénticos, y que no se puede crear un universo o simplemente mantener las naturalezas, más que suponiendo en el ser el amor del ser (1).

Así, pues, como hemos atribuído a Dios el conocimiento, debemos concederle también la voluntad. Pero lo mismo que hemos dicho: Lo que llamamos en nosotros *conocimiento* no es otra cosa en él que su ser mismo, de tal suerte que esta palabra no expresa más que la realidad del Primer Principio, bajo un aspecto especial, así lo que llamamos entre nosotros *voluntad,* no es en Dios sino esta realidad afirmada bajo la relación correlativa de tendencia (2).

M. a. El Objeto de la Voluntad de Dios

Anteriormente hemos dicho: Dios no conoce verdaderamente como objeto propio suyo más que a sí y a todo lo demás en sí, como participación de su ser. Ahora, co-

(1) Cf. *supra,* l. I, cap. II, C.

(2) Ia pars, q. XIX, art. 1; q. LXXX, art. 1 *cum comment. Cajet.;* I *Sent.,* dist. XLV, art. I; I C. *Gentes,* c. LXXII, LXXIII; IV, c. XIX; q. XXIII, *De Verit.,* art. 1.

rrelativamente, debemos decir: como objeto propio correspondiente a la voluntad que se le atribuye, Dios no puede querer más que a sí y a todo lo demás para sí como participación de su bien.

Pero esta última afirmación debe establecerse, como establecimos aquélla: Dios conoce todas las cosas, en oposición a los que decían: Dios no conoce más que a sí en el sentido limitativo que pretendía Aristóteles. Las numerosas razones que hemos adelantado para desechar de Dios el honor blasfemo que le querían conceder, valen para este nuevo caso, que no es nuevo sino en apariencia. Por otra parte, en todo lo que puede tener de especial, nuestra inducción de hace unos instantes lo esclarece tanto como nos es dado hacerlo y desearlo en semejante materia. Todas las cosas quieren su bien, decíamos; pero toda cosa también, por la razón de querer su bien, desea, quiere derramar, esparcir su bien: ¿no es acaso un bien el difundirse? El ser que vive en sí no tiene más que a sí; el ser que lleva a otro en sí por el conocimiento lo envuelve de cierta manera para vivir de él; mas, recíprocamente, el que se derrama en otros se multiplica por esos otros y ensancha en ellos el campo de su ser. Por causa de esto, lo que acabamos de decir de que el ser tiende al ser, se debe entender en este nuevo sentido: que no solamente cada cosa quiere conservarse y desenvolverse en sí, sino que cada cosa aun quiere derramar su plenitud sobre otro. La acción hacia fuera es el medio de esta comunicación y ésta es la razón por la que el ser que es estático por definición, es dinámico por tendencia. Todo lo que es, en cuanto es, según lo que es y en la medida en que lo es, obra. Fecundidad es igual a plenitud. En el orden de las *naturalezas* comprobamos esta ley; en el orden de las *voluntades* no podemos negarla sin contradecirla, puesto que la voluntad nace en nosotros de un suplemento de la naturaleza traído por el conocimiento. Por otra parte, este último caso es de experiencia como el otro, el alma que se enriquece no tiende menos a

comunicar su abundancia, que el cuerpo caliente a difundir a su alrededor su calor.

Si hablamos de Dios no podemos negarle el beneficio de lo que hemos afirmado ser una perfección, más que esto, una ley del ser. Toda perfección deriva de él; y Dios es la fuente del ser: posee, pues, el primero, según el modo inefable que le es propio, esta tendencia a la difusión, como posee la perfección, cómo tiene el ser.

Y no por esto señalamos un fin: el fin es él mismo en cuanto es participable. Tampoco es añadir a la perfección de Dios en sí una perfección relativa a la abundancia y riqueza difundida de que hablamos; pues lo mismo que hemos dicho: El ser de las criaturas no añade nada al ser de Dios, sino que se encuentra en él incluído y se absorbe, así y por esto los mismos bienes que Dios difunde, los fines creados que se propone no añaden nada a su Bien, sino en él se incluyen y no hacen más que manifestarlo a la criatura.

Si las cosas que Dios quiere fuera de sí fuesen bienes añadidos al Soberano Bien, o si simplemente quererlos, para sí, implicase perfección mayor que el no quererlos, Dios los querría necesariamente, pues no puede quererse a sí propio sino de la manera más perfecta. Pero no es esto lo que decimos. Comprobamos que en el plan creado la difusión del bien fuera de sí supone perfección y de ello concluímos que no hay razón para negársela al Primer Ser. Pero tampoco podemos imponérsela so pena de descaecer. Si no existiese más que Dios, todo sería bien, y la ley de difusión del bien, en tanto se aplica a Dios, encontraría en el estado de inmanencia una plena satisfacción. Que el mundo sea querido al mismo tiempo por él, es igualmente un bien; pero sería falso afirmar: Esto es mejor, si por mejor se quisiese expresar un acrecentamiento posible del bien divino y por ende establecer una ley de acción aplicable al Primer Principio. No hay ley posible para aquél que es primero. Anteriormente a toda decisión relativa a la criatura, nada es conveniente o no conveniente para Dios. Estas nociones

incluídas en las categorías, no se pueden aplicar al Transcendente sino en función de sus derivados, por consiguiente suponiendo éstos, y no en lo absoluto donde Dios reina. Cuando, pues, decimos que querer difundirse es conveniente a Dios, comprendemos por ello que la conveniencia notada no implica realmente la no-conveniencia del contrario. Y así la independencia de Dios permanece intacta. Aunque sea necesario Dios, y que nada se le aplique sino como necesario, su querer creador ha de ser declarado plenamente libre; no en el sentido de que pueda variar: supuesto que existe, es eternamente necesario, pero en el sentido de que ese querer que establece su ley para todo está él mismo sin ley, precediendo a todas las cosas y también a las leyes de las mismas; precediendo a las categorías y también a las relaciones de éstas.

La noción de Dios transcendente viene, pues, en ayuda de la noción del Dios libre. Sin la primera no podríamos mantener la segunda, porque entonces nos hallaríamos ante esta alternativa: o querer el universo es un bien, y entonces necesariamente Dios lo quiere; o no es un bien, y entonces necesariamente Dios no lo quiere. Pero una vez que se ha dicho que el bien no es el *objeto* de Dios y que es su criatura; que Dios le transciende y le determina, en vez de determinarse por él; que no existe bien para Dios, sino Dios mismo; que todo lo demás es solamente bien *por* él, no *para* él, de tal manera que sobre este punto, como sobre todos los demás, las relaciones ascienden del condicionado al *Incondicionado* sin volver a descender: una vez dicho todo esto, no hay dificultad especial en esta tesis; el misterio de lo Incondicionado se presenta una vez más: eso es todo. Hemos de recordar el carácter esencialmente negativo y relativo de las nociones que se aplican al Primer Principio; pero todas las objeciones sacadas de pretendidas razones suficientes de Dios no tienen ya valor (1).

Se comprende igualmente que la voluntad acordada a

(1) I *Sent.*, dist. XLIII, q. II, art. 2; Iª pars, q. XXV, art. 5.

Dios en relación a sus derivados alcanza a cada uno de éstos no por actos especiales, sino en virtud de un acto único. Por consiguiente, no hay motivo, a fin de salvar su simplicidad, para encerrarle en sí desde el punto de vista del querer, como tampoco lo había desde el punto de vista de la inteligencia, ni menos para limitar su poder a dejar que el ser emane de él sin inquietarse por sus diferencias. Estas opiniones, paralelas a las descartadas al hablar de la inteligencia divina, se fundan en los mismos errores, que no hay necesidad de repetir. En lo que hay que insistir es en hacer ver que esta libertad de Dios, cuya fuente acabamos de mostrar, es verdaderamente el principio de existencia de todas las cosas, no la fatalidad que algunos han pensado y supuesto, al indicar que todo se deslizaría del Primer Principio por una necesidad natural.

M. b. La Libertad de Dios

A decir verdad, la libre acción de Dios se evidencia por el solo hecho de que Dios se demuestra legítimamente por la 5ª vía. Ésta, en efecto, desembocaba en un Ordenador, es decir, a la vez en una inteligencia y en una voluntad determinante, no determinada. Si se dice que Dios está determinado a tales efectos, no es pues primero en el orden de las determinaciones, y hay que suponer por encima de él alguna cosa o algún ser que determine esta naturaleza, de quien se dice que tales efectos deben seguirse.

El que obra por necesidad no obra por sí mismo, porque recibe tal impulsión que no puede sustraerse a ella, por tanto no es primer ser. En el orden de los agentes lo primero es la inteligencia y para mover a ésta, el bien: la voluntad es, pues, intermediaria entre la concepción del bien y su conquista.

Además hemos dicho que Dios no tiene naturaleza en el sentido de que es ser pleno, sin determinaciones y sin límites: ¿cómo mantener esta posición si se pretende que tal efecto determinado se imponga a su causalidad? La determinación del efecto supone la determinación de la causa. Dios,

pues, sería finito. A menos que se suponga que este efecto, que Dios está determinado a producir, es igual a Dios y representa el mismo un indeterminado de perfección. Pero entonces se trataría de un doble de Dios, cosa absurda, y no se trataría ya del universo objeto de la experiencia. Dios trasciende a toda determinación causal como a toda determinación del ser y debemos suponer que lo que sale de él emana según un modo que a ciencia cierta no podemos definir, lo mismo que tampoco podemos definir a Dios mismo, pero que debemos llamar voluntario en oposición a la imposible necesidad de naturaleza de que se habla (1).

Aun más, los efectos de Dios no pueden preexistir en Dios sino según el modo de Dios, así como todo efecto preexiste en su causa. Ahora bien, hemos reconocido en Dios un Inteligible y un Intelecto: sus efectos debemos decir preexisten en él inteligiblemente y debemos afirmar que de él emanan al modo de lo que es concebido por una ciencia práctica, a saber, voluntariamente: es, pues, a la voluntad a quien hay que atribuir la inclinación de la forma conocida hacia su realización exterior (2).

No dejamos por eso de afirmar que Dios obra *por su esencia;* que todo lo que en él hay, en cuanto está en él, es necesario, tanto su acción como todo lo demás, puesto que ésta no es más que su ser mismo significado por un nuevo nombre. Pero el término exterior de esta acción eterna no participa de la necesidad que lo regula, puesto que de aquélla a éste hay transcendencia; puesto que el primer Obrar, idéntico al Ser primero, ve depender de sí todo y no depende de nada; puesto que la relación nacida de la acción es aquí, como toda relación de nosotros a Dios, unilateral. Dios no puede hacer más que lo que hace, si se entiende por esto calificar la inmutable acción que en él reside.

(1) Iª pars, *loc. cit.*, 2 *ratio; C. Gentes, loc. cit.*, párr. 1; *De Pot.*, *loc. cit.*, 2 *ratio.*

(2) Iª pars, *loc. cit.*, 3 *ratio* y ad 4; *C. Gentes, loc. cit.*, párr. 3; *De Verit. loc. cit.* 3 *ratio.*

Dios puede hacer todo lo que quiere, si se entiende establecer el derecho a la existencia del efecto. La contingencia del mundo es el hecho del mundo, no el hecho de su Causa. Y porque el mundo no tiene por qué ser necesario, desciende no-necesariamente de una causa en sí necesaria (1).

Como siempre, calificamos aquí a Dios según la criatura; pues para decir de ésta que podría no ser, o ser distinta de lo que es, decimos de Dios: Podría no producirla, o producirla de otro modo. La potencialidad incluída en esta frase no reside en Dios inmutable, sino en nosotros, que no participamos del Bien supremo, concebido por nuestro espíritu como su ley, más que de una manera ridículamente deficiente. Balbucimos como podemos; pero balbucir diciendo: Dios obra por necesidad de naturaleza, para expresar que lo que es por él, no podría ni dejar de ser ni ser de otra manera, sería balbucir mal, porque sería desconocer juntamente con la debilidad del mundo la independencia transcendente de su Causa: Decir por el contrario: Dios obra según su voluntad, siempre es balbucir, pues no se da en Dios voluntad distinta de Dios; pero esto es, sin embargo, una verdad, y una verdad capital; porque significa que Dios sobrepasa infinitamente a sus efectos, los domina y los determina, en vez de ser determinado, como es determinado por un fin necesario el que cumple un mandato fatal. Esto quiere decir en esencia que el mundo no es Dios; porque ¿no lo sería si su valor determinase el obrar de su causa? En este caso desempeñaría el cometido que Aristóteles, según hemos visto, asignaba al Soberano Bien (2), y sería el mundo el verdadero Dios. De manera que aquí luchamos contra el panteísmo o el ateísmo, y la proposición que defendemos retorna como siempre a ésta: Dios es.

Por eso resulta evidente la respuesta que conviene dar a

(1) I *C. Gentes.* c. LXXXII.
(2) Cf. *supra,* D.

esta cuestión: ¿Se pueden asignar causas a las voluntades divinas? Si se quiere por aquí encontrar un determinante, por el que el divino querer sería lo que es en un caso cualquiera, evidentemente no se puede decir haya causas: las razones de ello ahora son claras. Si por el contrario se quiere designar que haya causas que, en el plan de lo relativo, relacionen un objeto del divino querer con otro, no es menos evidente que las hay, y negarlas sería quïtar al universo lo que tiene de mejor: el orden. Esta doble verdad puede expresarse por esta frase-resumen: *Dios quiere que esto sea a causa de aquello; él no quiere esto a causa de aquello.* Esta distinción es clara en sí misma.

Las cosas descienden de Dios, en efecto, no solamente cada una separadamente, sino siguiendo su orden. Todo lo que es ser desciende él, y el orden de las cosas también es ser. Todo lo que es inteligibilidad procede de él, y el orden de los inteligibles, también es inteligible. Del mismo modo, toda finalidad tiene su origen en él, y el orden de los fines también se halla incluído en su finalidad. Todo esto está condicionado por Dios; pero nada de esto lo condiciona. No existe razón alguna de susححquereres, tomados como actos; existen solamente razones de sus efectos; suponiendo que se apunte por medio de ellos a los que vienen en segundo término, en la serie del condicionamiento universal. Pues los primeros no tienen otra razón de su existencia más que su voluntad pura. No se puede decir por qué Dios ha querido manifestarse en un universo o en éste más que en otro; pero una vez supuesto y dado el orden actual con sus elementos primeros, los otros se deslizan en serie según las leyes divinas. Se puede, pues, decir de ellos que dependen de los primeros como el medio del fin, o como la consecuencia del principio. En ese sentido solamente se puede afirmar: Dios quiere que tal cosa sea, porque quiere que sea tal otra, y esto no es, propiamente hablando, asignar a su voluntad una causa (1).

(1) Iª pars, q. XIX, art 5, *cum resp.* ad 3; I *Sent.* dist. XLI, art. 3; I *C. Gentes*, c. LXXXVI, VII; III, c. XCVII.

M. c. La Voluntad de Dios Siempre Obedecida

¿Se cumple siempre la voluntad de Dios?

Sí, ciertamente, porque esta voluntad es la primera ley de las cosas. No se podría esquivar esta voluntad sin evadirse del ser cuya causa inmediata y universal es Dios. El que un efecto escape a la causa que tiende a producirlo, solamente puede suceder por efecto de una causa nueva que se acomoda con la primera. Si nada la entorpece, toda causa *debe producir su efecto*. Ahora bien, tal *impedimento* solamente es posible si se trata de una causa particular, que puede encontrar frente a sí una o muchas otras causas independientes. Pero la primera voluntad, de la que proceden todas las series causales, nada puede encontrar en su camino que la contraríe, pues los impedimentos y los concursos forman parte del origen reglamentado por esa voluntad y están bajo su influencia (1). Más adelante trataremos este punto (2).

M. d. La Voluntad de Dios Inmutable

¿Puede cambiar la voluntad de Dios?

No, ciertamente. Pero hay que advertir que una cosa es variar de voluntad y otra es querer cambios en los objetos de esta voluntad. Del mismo modo que hemos dicho: Dios no quiere esto a causa de aquello, sino que quiere que esto sea a causa de aquello, así decimos: Dios no quiere primeramente esto y después aquello; sino que quiere que esto sea primeramente y después aquello. En otros términos, la sucesión de las cosas cae bajo el querer de Dios como su ser; pero el divino querer no cambia. ¿Cómo podría cambiar? Dos causas solamente pueden conducir a un cambio de querer: una nueva disposición del sujeto, que hace que su bien varíe, o un nuevo conocimiento, que hace que reconozca un bien que antes no veía. Nada de esto

(1) Ia pars, q. XIX, art. 6; I *Sent.*, dist. XLVI art. 1.
(2) Cf. *infra*, q.; t. II, l. IV, cap. III, A.

es posible en lo que concierne a la voluntad divina, puesto que el conocimiento que nosotros concebimos como su regla es inmóvil y la relación de Dios concebido como sujeto de querer a Dios concebido como Soberano Bien es igualmente inmutable (1).

¿Todo lo que Dios quiere, por esto sólo se convierte en necesario?

Esta cuestión la volveremos a tratar más adelante (2); pero como tratamos aquí de calificar su voluntad, se ha de decir, que esta voluntad, soberana en el grado que sea, y precisamente por ser soberana, no impone a los objetos más que lo que le agrada imponerles, ya sea la necesidad, ya la contingencia.

Lo contingente y lo necesario son diferencias del ser y Aquél que causa el ser, que le es transcendente, trasciende también a estas diferencias. Cuando él obra, por más que sea él quien obra, esto no puede hacer que el producto de su acción se clasifique en lo necesario: está clasificado solamente en el ser, y ulteriormente será contingente o necesario según la determinación que le imponga el divino querer.

N. El Amor en Dios

Por haber atribuído a Dios voluntad, se sigue que debemos atribuirle el amor; el amor, decimos, que es precisamente un querer, no aquél que es una pasión, una emoción del alma. Lo propio del amor es querer el bien para el amado; ahora bien Dios quiere el bien queriendo el ser, y todo lo que de éste participe es pues objeto del amor creador (3).

La palabra creador establece la diferencia entre el amor existente en nosotros y el amor que podemos atribuir al

(1) Iª pars, q. XIX, art. 7; I *C. Gentes,* c. LXXXII; q. XII, *De Verit.,* art. 11, ad 3.

(2) Cf. *infra, loc. cit.* ult.

(3) Iª pars, q. XX, art. 1; I *C. Gentes,* c. XCI; IV, c. XIX; *De Divinis Nomin.* c. IV, lecc. IX.

Primer Principio. Nuestro amor tiene una causa para nosotros, a saber el bien que lo provoca y lo arrastra; el amor divino por el contrario es causa primera, de suerte que Dios no ama a sus criaturas porque son buenas, sino que son buenas porque Dios las ama, al amar al Bien soberano de que ellas participan. Se sigue de esto que ama a todas, puesto que todas participan del bien, puesto que todas convergen en el ser cuya fuente es Dios (1). Pero también se sigue que las ama no igualmente; no porque veamos en él diferencias, sino porque su amor quiere que existan esas diferencias y porque de parte del objeto por lo menos, estas diferencias permiten calificar y graduar el amor creador que las establece (2). Cuanto más un objeto participa del bien, con tanta mayor verdad se puede afirmar, mientras tenga ese bien, que Dios lo ama, puesto que es Dios y el amor de Dios la causa del bien que posee (3).

O. La Justicia de Dios

Del mismo modo atribuímos a Dios la justicia. No la justicia *conmutativa*, que consiste en un cambio igual de bienes, sino la justicia distributiva, que atribuye a cada miembro de un grupo organizado lo que conviene a su clase y a su valer.

La idea de justicia implica la idea de una deuda, y aunque en sentido riguroso Dios no deba nada a nadie, ni a nada, sin embargo concebimos que se debe a sí mismo como salvaguardia del orden, en razón del cual cada ser tiene lo que debe tener y en este sentido es *suyo*. Ahora bien, el orden quiere que todo se oriente hacia Dios, y quiere también que ciertas cosas dependan de otras y las sirvan, como la parte depende del todo, el atributo de la sustancia y el medio de su fin. De cualquiera de estas maneras concebimos que Dios paga la deuda universal. Subordina a su sabiduría

(1) Iª pars, q. XX, art. 2; I *C. Gentes*, c. cxi; q. XXVII, *De Verit.*, art. 1.

(2) Iª pars, q. XX, art. 3; *C. Gentes*, *loc. cit.*

(3) Iª pars, q. XX, art. 4; III *Sent.*, dis. XXXI, q. II, art. 3.

todo aquello de lo que su sabiduría es la ley. Subordina también a cada criatura todo lo que conviene a su ser y a su valer; pero este segundo orden depende del primero, porque nada conviene a nada sino es en razón de la divina Sabiduría, que es Primera Sabiduría. Y por esto, aunque Dios da a cada uno lo que es debido, no es Dios deudor; pues no está ordenado por nada, sino que todo está ordenado a él (1);

P. La Misericordia de Dios

En el mismo sentido atribuímos a Dios la misericordia. Esta palabra, aplicada a Dios no significa un sentimiento; sino que connota efectos. Lo que nosotros llamamos misericordia es una tristeza por el mal del prójimo como si lo sufriéramos nosotros mismos, y esta tristeza nos conduce a alejar el mal que nos afecta de este modo en el prójimo. Ahora bien, estar triste es un estado de sensibilidad que no se puede atribuir a Dios; pero desechar el mal es un efecto de poder que le conviene en grado máximo, en cuanto que es Primera Causa, y es un efecto de bondad que le conviene también al máximo, en cuanto que es Soberano Bien.

Por aquí se ve cómo se podrán distinguir cada una de estas expresiones que implican relación al bien: *bondad*, *justicia*, *liberalidad*, *misericordia*. Se llamará *bondad*, en Dios, al principio de la comunicación de sus bienes, sea cual fuere el orden a que esta comunicación afecte. Se llamará *justicia* a esta misma comunicación en cuanto que obedece a leyes de proporción más arriba descritas. Considerando que ninguna utilidad reporta al Primer Principio, de quien todo desciende, y a quien nada asciende para enriquecerlo, se la llamará *liberalidad*. En fin, en cuanto por esta efusión de bienes se descartan los males correspondientes, se la llamará *misericordia*. Todas estas palabras a buen seguro tienen algo de antropomorfismo; pero basta una explicación para evitar el escándalo que tengan y mantenerlas en

(1) Ia pars, q. XXI, art. 1, *cum resp.* ad 2 et 3; II C. *Gentes*, c. XXVIII y t. XXIX.

uso: es una manera de permitírsenos vivir las cosas divinas según nuestra naturaleza [1].

Q. La Providencia de Dios

El Predeterminismo

Según nuestra manera de hablar llamamos providencia al oficio de la prudencia humana que consiste en disponer sabiamente del porvenir, teniendo clara memoria del pasado *y clara noción del presente. Para aplicarla a Dios* debemos, sin duda alguna, desterrar de esta noción todo apego temporal: por lo menos en cuanto Dios debería ser afectado por el mismo. Solamente de parte del objeto al que se aplica la providencia las relaciones temporales pueden ser mantenidas. Aprovechamos de esta definición todo lo que implica disposición, orden a establecer en los hechos, y decimos que Dios es providencia en cuanto el orden de las cosas procede de él, lo mismo que la sustancia de las cosas; que este orden, por otra parte, supone de un lado la orientación de cada fenómeno o de cada ser hacia los fines particulares a los que deba servir y además la orientación de todo hacia el fin *absolutamente* último; que por consiguiente la *razón* de este orden *(ratio ordinis)*, todo lo que encierra de inteligibilidad como tal, ha de encontrar su equivalente superior en la primera causa [2].

Parece evidente que todo, absolutamente todo, deba estar sometido a su providencia. Aquéllos que le han sustraído algo lo han hecho o bien por las objeciones que no han sabido contestar, o bien porque su filosofía, desde los comienzos, en lo relativo a Dios era defectuosa. Así a algunos les ha parecido incompatible con la idea de una providencia que rigiese el mundo, la consideración de la casualidad y del mal. Así también la libertad, cuya certeza llevamos en nosotros mismos, y de la que está suspendido el orden mo-

(1) Ia pars, q. XXI, art. 3; II IIae, q. XXX, art. 4; I *C. Gentes*, c. XCI.

(2) *Summa Theol.* Ia pars. q. XXII, art. 1; I *Sent.*, dist. XXXIX, q. II, art. 1; q. V, *De Verit.* art. 1-2.

ral, ha parecido imposible conciliarla con una providencia universalmente soberana. Por otra parte, la necesidad a la que obedecen los agentes naturales es, para algunas mentalidades, una explicación suficiente del orden, y no sienten la necesidad de recurrir a una causalidad que tenga a éste por objeto.

Esta última posición aparece falsa por lo que hemos dicho en favor de Dios en la 5ª vía. Hemos demostrado entonces que la necesidad de referencia no es más que una ejecutora, y que hay que suponer a su acción en lo real un antecedente ideal, a saber, una preconcepción, un primer establecimiento de hechos y del orden de evolución que afectan. En cuanto a las dificultades enunciadas, aunque no nos hagan volver sobre una tesis sólidamente establecida, vamos a resolverlas.

En lo que concierne al azar no hay que pensar que pretendemos negarlo oponiéndole la providencia. Le colocaremos solamente en su lugar; hacemos de él un elemento de lo relativo, y lo Absoluto que lo domina no causa ningún perjuicio a su naturaleza; antes al contrario la constituye; pues lo que es querido en el mundo por la providencia, no son únicamente efectos, sino también y sobre todo un *orden*, en el que las justas relaciones de las causas a sus efectos entran como elemento principal.

Muy lejos, pues, de que la dirección impresa por Dios suprima la contingencia aquélla debe asegurar el curso de ésta, como lo hemos manifestado al hablar de la voluntad divina.

Cómo sucede esto, es lo que habrá que explicar: pero hacía falta primeramente se supiese cómo se propone la cuestión. No se trata de sacrificar nada, ni la soberanía absoluta de la providencia, ni la realidad del azar.

Y todo lo que se dice de éste debe aplicarse con mayor razón a la libertad humana. Admitimos de hecho que el hombre domina las condiciones de su voluntad; percibimos los bienes que de ello resultan y los inconvenientes que se

seguirían de la negación de este privilegio humano: entendemos, por consiguiente, que el papel de la providencia consiste no en excluir, sino en establecer más bien el libre albedrío, y afirmamos, sin embargo, que los movimientos del libre arbitrio deben, como todo, referirse a Dios como a primera causa.

Aquellos que han negado a Dios la disposición de los actos de la libertad, creyendo con esto glorificarse en su obra, no se han dado cuenta que en el fondo negaban a Dios, rehusando ver a qué cometido responde, a qué problema su noción deba proveer una solución sólida.

Santo Tomás lo ha dicho bastantes veces: Dios se introduce en la metafísica como principio del ser. Su cometido es dar un fundamento al ser en cuanto tal. Sustraer a su causalidad algo que tenga razón de *ser*, ya se trate de sustancia o de fenómeno, de materia o de espíritu, de cualidad, de cantidad, de relación o ya se trate de lo que sea, es una contradicción manifiesta, y es en verdad negar a Dios como primer necesario, puesto que es colocar al lado de él algo que, bastándose a sí solo para existir, le declara como inútil y por consiguiente como inexistente.

"El ser de Dios envuelve por su virtud todo lo que es, bajo la forma y manera que sea, puesto que todo existe por participación de su ser. Del mismo modo, su inteligencia, en cuanto a su acto y a su objeto, comprende todo conocimiento y toda cognoscibilidad. Del mismo modo su querer y el objeto de su querer comprenden todo apetito y todo lo apetecible, de suerte que todo lo que es cognoscible, en cuanto tal, cae bajo su conocimiento, todo lo que es apetecible, en cuanto tal, cae bajo el dominio de su voluntad y todo lo que es ser, en cuanto lo es, cae bajo su virtud activa" (1). Nada escapa, pues, a su gobierno, y "para inhibirse, haría falta poder inhibirse de ser" (2). "Es necesario que Dios sea perfecto en todo: en existencia, en

(1) In I *Peri Hermeneias*, lecc. XIV.
(2) III, *C. Gentes*, c. I.

causalidad, en providencia" ([1]). Si el libre arbitrio o una causa cualquiera tuviese como independiente el poder de constituir un orden de relación, se seguiría que el orden universal no tendría ya en Dios su perfección plena; descendería a lo relativo y sería la criatura la llamada a perfeccionarle. Ahora bien, esta idea de retoque y de desenvolvimiento y desarrollo del plan creador es blasfema. Toda perfección desciende de Dios; ninguna se le añade ([2]). La inteligencia universal está en él, en cuanto causada por él, no en cuanto obtenida por algún aporte de las criaturas.

Es, pues, imposible, a menos de rechazar todas nuestras conclusiones para volver al *Dios finito,* sustraer cualquier cosa contingente o no, libre o no libre a la disposición de la providencia ([3]).

Por otra parte, ¿por qué habría de hacerse esto? Creer necesario sacrificar lo relativo y lo Absoluto, en un terreno cualquiera, será acaso una tentación, dada la debilidad de nuestro espíritu, pero de hecho es una ignorancia.

"Es necesario comprender que la voluntad divina de que hablamos se halla fuera del ser *(extra ordinem entium existens)* y que éste está penetrado por aquélla hasta en todas sus diferencias. Ahora bien, lo posible y lo necesario son diferencias del ser y tienen su origen en la divina voluntad" ([4]). "Es necesario que a aquél de quien dependa la producción de un género cualquiera, le pertenezca también producir las diferencias propias de este género, como si a alguno le perteneciese constituir el triángulo, le pertenecería también constituir el equilátero o el isósceles.

([1]) *Ibid.*

([2]) III C. *Gentes,* c. LXXVI, 2.

([3]) Hay que advertir, sin embargo, que en ciertos pasajes SANTO TOMÁS que ha trabajado tanto para establecer filosóficamente la providencia universal, parece dudar de la validez de nuestros razonamientos en semejante materia. Cf. q. XIV, *De Verit.,* I, art. 9, ad 8: IIª-IIªᵉ, q. I, art. 8, ad 1.

([4]) In I *Peri Hermeneias* lect. XIV.

Ahora bien, lo necesario y lo posible son diferencias propias del ser, de ahí se sigue que a Dios, cuya virtud es causa propia del ser, le pertenece por su providencia atribuir a lo que hace ya la necesidad, ya la posibilidad de ser". "Las otras causas aplican las leyes de necesidad [1]. o de contingencia; pero no las constituyen, y por eso son causa solamente de que el efecto exista, pero no de que sea contingente o necesario. Esta alternativa es un poder de la Causa suprema, puesto que ésta es causa del ser en cuanto ser, y también porque el orden de contingencia o de necesidad deriva de ella."

El que comprenda estas profundas fórmulas se dará cuenta en qué consiste la solución tomista. Ésta es plenamente coherente con el conjunto del sistema e invoca esta transcendencia de Dios que casi todo el mundo admite entre los deístas, pero de la que sólo la doctrina tomista saca las últimas consecuencias.

Para no hablar más que del libre arbitrio [2]. que representa el caso con mucho el más difícil, he aquí brevemente lo que la solución tomista propone.

Dios es transcendente, esto quiere decir, como acabamos de expresarlo ahora mismo, que está, en cuanto fuente, por encima y fuera del ser; que también es necesario, al mismo tiempo, buscar aquí la certeza de una dependencia universal de todo con relación a esta fuente, y la certeza no menor, porque es en el fondo idéntica, de que todo lo que es así dependiente en su existencia, recibe de esta dependencia lo que le hace ser lo que es, lejos de poderlo perder en ella. Sin Dios, el hombre no podría existir; no podría tampoco ser lo que es: libre, menos aún, estar en acto de libertad; pues estar en acto en un terreno cualquiera, es más que manifestar solamente un poder, una potencia.

Aquellos que dicen: Dios ha dado al hombre la libertad,

(1) In VI *Metaphys.*, lect. III, *in fine.*

(2) Para la contingencia en la naturaleza, cf. *infra,* t. II, I. IV, cap. III.

y éste la usa, son víctimas de una extraña ilusión. Ignoran a la vez el ser y Aquél que es la fuente del ser.

Ignoran el ser, puesto que no saben que *usar*, es también ser, a saber: *ser usante;* que la acción es *ser* con el mismo título que la sustancia, la cualidad, la relación y todo lo que expresan las *categorías;* que, por otra parte, si el acto y la potencia dividen al ser, no lo hacen *ex aequo*, sino en beneficio del primero, de manera que si Dios es fuente de una libertad en potencia, porque ella es ser y Dios fuente del ser, con mayor razón será fuente de la libertad en acto, puesto que ésta es ser en segundo grado, si se nos permite expresarnos así.

Estos mismos filósofos ignoran la Fuente del Ser, ya que le sustraen no solamente algo, sino lo mejor: Le lanzan al campo de lo relativo y no ven en él más que un demiurgo.

El hombre en todo lo que es, depende de *Aquél que es*. Sobre toda la línea de las manifestaciones ontológicas de su vida hay que decir: El ser participado, depende de Aquél que es por esencia. Él y sus modos, él y sus actos no son más que *posibles*, si se les abstrae de la influencia perpetuamente creadora que los envuelve, lo mismo que fuera del Inteligible primero que provee su esencia abstracta, no queda nada, aun en una realidad en adelante apagada. Los actos libres, fuera de la divina acción, no serían más que lo posible de lo posible, la sombra de una sombra. Es necesario que la primera Esencia, ser por sí, preste su solidez a toda esta serie. Es ella la que actúa por su voluntad el primer posible, que es el hombre, y todos los posibles derivados, que son sus facultades y sus actos, lo mismo que es ella quien los *concibió* primeramente. Todo está bajo su dependencia, pero no por eso arrancado a su naturaleza ni a sus leyes, porque, por el contrario debido a esta dependencia, sacamos de Dios nuestras naturalezas y nuestras leyes, y después la evolución de estas naturalezas y la manifestación de estas leyes.

El punto de vista ontológico, o más bien superontoló-

gico, donde Santo Tomás nos coloca de este modo, debe distinguirse cuidadosamente del punto de vista psicológico y antropomórfico en que la mayoría de los objetantes se sitúan para oponerse a sus tesis.

El que el hombre dependa de Dios en su ser, no impide que sea hombre: el que el acto libre dependa de Dios también, no le impide ser libre.

En cuanto ser, depende de Dios *(in ratione entis)*, no en cuanto ligado en el plan de lo relativo al complejo de las causas. Si Dios obrase aquí como nosotros obramos o como pueden obrar las mil influencias que pesan sobre nosotros, su influencia divina, fácilmente victoriosa, absorbería fatalmente todas las otras. El infinito en composición con lo finito lo suprime enteramente y califica él solo, el resultado. Nuestros actos serían entonces propiamente divinos y como ya lo hemos dicho rigurosamente necesarios. Pero Dios, a decir verdad, *no obra:* crea, y porque crea, constituye y no puede pues destruir. Su moción, si podemos así llamarla, es de otro orden que la moción de la voluntad sobre sí misma y no la modifica; de otro orden también que la moción de los agentes exteriores sobre nosotros, y no entra en composición con ella. Si se quisiera demostrar todo el rodaje de la voluntad y seguir las etapas del querer, en ninguna parte ni en ningún momento se descubriría a Dios, sino bajo las especies de una *naturaleza*, naturaleza que evoluciona por sí misma y según sus propias leyes, aunque dependa en todo lo que es y hace de la Primera Causa. La acción de Dios no se inserta en la nuestra: la lleva solamente. La acción de Dios no es una condición particular del querer, es una condición general del ser.

"No hay que entender que se atribuye un mismo efecto a una causa natural y a la virtud divina, de tal suerte que este efecto es causado en parte por Dios y en parte por el agente natural; sino que es causado enteramente por cada uno, desde diferentes aspectos: por Dios como Primer Ser, fuente y origen de todos los seres; por el agente creado como por

la causa derivada y agente particular de *tal* ser" [1]. De ello se sigue que no hallándose la acción de Dios en el mismo plano que la nuestra no puede molestarla. Dios obra en el plano de lo absoluto; nosotros en el de lo relativo, desarrollando según las leyes de lo libre o de lo necesario los modos diversos de existencia y de acción de que es él primera fuente. Es imposible que estas dos acciones se encuentren. Tampoco se pueden perjudicar, como el movimiento de la tierra en el espacio no perjudica a las reacciones y acciones internas de su masa.

Es ley de mecánica que las relaciones interiores de un sistema no se trastornan por una acción de conjunto que a éste afecte. Este ejemplo es burdo, como todo ejemplo para compararlo con esta cuestión, pero, sin embargo, sirve para vislumbrar algo de lo que intentamos demostrar. Pretende ayudar a comprender que el obrar divino al no ser un *elemento* del proceso voluntario, sino una *condición general* impuesta a su relatividad en todos sus estadios, no puede tener sujeción, absorción ni por consecuencia necesidad más bien que libertad o contingencia. Si se da libertad, Dios la crea; si se da necesidad, Dios también la crea; pero no cambia ni una ni otra. Está por encima de estas diferencias para basarlas, debajo para llevarlas, y, lejos de aniquilarlas no a una o a otra, para darles vida a ellas mismas.

En nosotros todo sucede como si Dios no existiese, ni obrase; solamente que, sin esta acción, sin la perpetuidad y universalidad de esta acción, nada sería en nosotros, ni nosotros mismos, ni nuestra facultad, ni su acto. Sucede, si se quiere, como en matemáticas, donde todas las deducciones permanecen verdaderas, cualquiera sea la opinión que se tenga relativa a la naturaleza de la cantidad, porque los teoremas son relación y la cuantidad en sí misma es un absoluto. Del mismo modo todas las relaciones incluídas en el proceso voluntario, como por lo demás en todo el funcionamiento natural, permanecen lo que son después que se

(1) III *C. Gentes*, cap. LXX.

ha dicho: Todo esto, perteneciendo a lo relativo y a lo inconsistente, debe referirse a una fuente común e indefectible. La voluntad procede de un fin a los medios según las leyes establecidas en psicología, y en esto para nada se hace mención de Dios y por consiguiente no existe ninguna traba: la voluntad es plenamente autónoma. Pero en ontología nos vemos forzados a decir: Todo esto por sí solo no se sostendrá y por tanto es necesario colocar *debajo* de este orden de relaciones, no *dentro*, una transcendencia.

Esta última palabra, tantas veces repetida, indica bastante por sí sola lo imposible del conflicto de que hablamos. Recurrimos a Dios para hacer *posible* por su inteligencia y *actual* por su voluntad un orden de relaciones que comprende precisamente en sí tanto la necesidad como la contingencia: ¿cómo tal intervención, propuesta anteriormente a la constitución de lo libre y de lo necesario, como su base común, podría volverse contra uno de esos términos, en provecho del otro? Leibnitz hizo notar desde el punto de vista de su sistema la evidencia que aquí se expresa al escribir estas célebres palabras: "Dios, inclinado por la suprema razón a buscar, entre múltiples órdenes de cosas o de mundos posibles, aquél en que las criaturas tomarían tal o cual resolución, aunque no sin concurso, ha expresado todo acontecimiento cierto y determinado una vez por todas, sin derogar la libertad de las criaturas; este simple decreto de elección no cambia en nada, sino actualiza solamente sus naturalezas libres que Dios veía en sus ideas." A buen seguro que Santo Tomás no subrayaría de buen grado estas palabras. Me imagino que el ensayo de explicación que proporciona le parecería muy arbitrario y mezclado de antropomorfismo. Pero por estas manifestaciones se ve claramente lo absurdo que sería achacarnos la negación del libre arbitrio por el motivo de buscarle un soporte, quiero decir primeramente una posibilidad y después una razón positiva de existencia. Para que el libre arbitrio exista, tanto él como su acto, es preciso que Dios "lo vea en sus ideas", es decir que le provea de la inteligibilidad,

de la consistencia formal, cuya fuente es el Inteligible Primero. Es necesario además que Dios "actualice" estos posibles: naturalezas y actos. Pero ¿quién no ve que por esta doble acción, todo ser es establecido en sí mismo, colocado en su naturaleza, abandonado, y no solamente abandonado, sino *colocado en posesión* de sus notas, de sus relaciones, de todas sus características? Todo se reduce a saber si hay o no, en el orden que Dios rige, contingencia y libertad: esta búsqueda pertenece a la antropología y a la cosmología, a menos que no corresponda al sentido práctico. Pero decir que el libre arbitrio no existe por causa de Dios y de su acción soberana, es como decir que no existe efecto porque hay una causa, ni tampoco creación porque existe un Creador. *En filosofía mejor es decir: Dios no existe, que decir: Si Dios existe y si se halla como fundamento de la libertad,* ésta se convertirá en necesaria. En el primer caso se desconoce una existencia, en el segundo una esencia. La esencia de Dios, si se le puede aplicar esta palabra, es idéntica a su acción y a su pensamiento evocador y rector de las naturalezas; tanto una como otra es exterior al orden de las naturalezas y de las acciones creadas, aunque ellas contienen este orden y se le suponen en todos sus términos. Así como el ser de Dios, supuesto a nuestro ser, no suprime éste, del mismo modo la acción de Dios, supuesta a nuestra acción, no suprime la nuestra, ni altera sus diferencias. El problema no es solamente semejante: es idéntico, puesto que "la acción de Dios" no es en nuestro lenguaje más que una manera particular y deficiente de significar su ser: ya que Dios no obra, en el sentido humano de esta palabra, sino que se contenta, como acción, con ser el fundamento de todo ser y de toda acción. Ha sido necesario aceptar el misterio divino considerado bajo el aspecto del ser: ¿por qué rechazarlo cuando, desplazando el punto de vista, se le considera como acción, permaneciendo, por otra parte, las realidades tratadas idénticas?

Los panteístas, al ver que lo absoluto se supone a lo relativo, concluyen: Nada existe más que lo absoluto y

todos los "seres" son sus modos. Según el mismo razonamiento los fatalistas, al ver que lo absoluto de la acción se supone a lo relativo de la acción, deducen: Todo se halla comprendido en su necesidad: no existe ni libertad ni contingencias posibles. Pero el error es el mismo: ni lo absoluto del ser es propiamente ser, ni lo absoluto de la acción es propiamente acción: hay en los dos casos transcendencia y por consiguiente de ningún modo se halla comprendida la composición de lo relativo y de lo absoluto.

Si se hubiese siempre, a ejemplo de Santo Tomás, colocado y resuelto así el problema que nos ocupa, acaso no se hubieran producido tantos ataques ni tantas respuestas triviales. Los ataques estriban todos en el desconocimiento de la transcendencia divina; las respuestas, muy a menudo, no tienen en cuenta esa transcendencia y por tanto no son más que falsas respuestas. Cuánta polvareda no han levantado alrededor de estas dos palabras: *promoción física*, y la mayoría no se han dado cuenta que si se quiere por esto calificar la acción misma de Dios concebida como en relación con la nuestra, primeramente se olvida esta ley general: que las relaciones no van de Dios a nosotros, sino únicamente de nosotros a Dios. Además se comete, en lo que concierne al caso presente, una triple herejía verbal. Herejía en cuanto al plan de la acción, que no es plan "físico", sino ontológico; herejía, en cuanto a su forma, que no es propiamente "moción", sino "creación", herejía, en cuanto a su medida, que no es temporal *(prae...)*, sino inmóvil y adecuada a la eternidad. Todas las expresiones de este género empleadas por los grandes pensadores deben comprenderse como calificando el efecto de la transcendencia divina, no como si introdujesen ésta, aun como primera causa, en el orden de los motores y de los móviles y, por consiguiente, en el orden temporal.

Cuando decimos: Dios es primer motor, sabemos que esto significa: Dios se supone como condición primera, en el extremo de la cadena de motores, la cual, como toda serie ascendente del condicionamiento creado, no puede fi-

nalizar sino en una transcendencia; pero a decir verdad y en rigor de los términos Dios no *mueve*, como en verdad y en todo rigor de expresión Dios no *es*. Es el primero de toda serie, pero no es *elemento* de ninguna; les es transcendente; es como el astro hacia el cual todas las olas del mar ascienden, pero el cual no es una ola.

Se ve por aquí cuán vanas son la mayoría de las respuestas como la mayoría de las objeciones a esta cuestión. Una vez admitido que Dios es motor en el sentido propio, se rueda al fatalismo por una pendiente en la que ninguna sutil distinción puede detener la velocidad. Una vez comprendido que es primero, pero primero *separado*, en el orden de los motores y que funda la serie entera sin entrometerse como coagente en el proceso voluntario o cósmico, entonces ninguna objeción subsiste y la posibilidad conjunta de lo relativo y de lo absoluto queda intacta.

Digo: queda intacta, pero no hay que deducir que nosotros la pretendemos *establecida*. Para establecer de una manera positiva la posibilidad conjunta de lo relativo y de lo absoluto, habría que definir uno y otro; ahora bien, uno de los dos es indefinible. En lo absoluto divino, intuitivamente tomado, se podría ver cómo es participable; cómo de su superser puede emanar el ser, y de su superacción, la acción, y se vería por aquí cuáles relaciones pueden darse entre el ser o la actividad participada y su origen. Mas fuera de esto y puesto que Dios permanece inaccesible en sí, la intersección de su ser con el nuestro, de su acción con la nuestra permanece no menos inabordable. No sabemos *en qué* diferimos del fatalismo; no sabemos *en qué* diferimos del panteísmo; solamente sabemos que no debemos ser ni estamos obligados a ser ni lo uno ni lo otro. Es bastante para obligarnos, según el consejo de Bossuet: "a sostener los dos extremos de la cadena"; a afirmar la transcendencia de Dios de bajo de nuestra relatividad; a mantener, sin embargo, ésta en todos sus modos: necesarios, contingentes o libres; pero no es bastante para temer el derecho de decir: Nosotros *conciliamos* la libertad,

la contingencia con la actividad divina, como tampoco lo relativo en general con la transcendencia. Los que creen decir aquí algo que esclarezca el problema, ignoran dónde éste se coloca y qué orden de oscuridad envuelve. En la noche divina es donde se hunde. Aquí se supone lo incognoscible puro y simple. Estamos frente a uno de esos problemas "legítimamente insolubles", de que habla Renouvier, pero que él no quiso reconocer. El error de aquéllos que han razonado como él consiste en querer "compartir la pera" entre el hombre y Dios, como si el hombre pudiese ser algo fuera de Dios, y como si el hombre, al venir a saciar sus deseos en Dios, no encontrase en él, precisamente, todo su ser, incluso la libertad.

Tal es el estado de espíritu de aquéllos a quienes se ha llamado *molinistas*. El número de ellos es mayor que el de discípulos conscientes de este mediocre filósofo; comprende el número infinito de aquéllos que ha prendido en sus redes el antropomorfismo y que no aciertan a ver lo que bajo esta fórmula hay, repetida a menudo por ellos: Dios es transcendente al ser, transcendente a las categorías y por consiguiente a la acción; por tanto incapaz de modificar, alterar, aunque le sea totalmente supuesto, un orden de relaciones causales cualquiera, ya sea contingente, ya necesario.

Si se adopta esta posición de espíritu todo aparecerá netamente, coherente, aceptable, aunque todo todavía sea oscuro por la incoercible y suprema oscuridad de lo divino (1).

R. Dios, Todopoderoso

Dios es poderoso. Acordamos a Dios el poder en nombre del cometido que le han atribuído las cinco *vías*, cometido

(1) Cf. además de las referencias ya dichas: *Summa Theol.* Ia pars, q. XIX, art. 7-8; q. XIV, art. 13; q. XXII, art. 4, *cum comment. Caiet.;* q. III, *De Pot.*, art. 7, *cum resp.* ad 7-8-9; I *C. Gentes*, c. LXXXV; II, c. XXIX-XXX; III, c. LXXII, XVIV; q. XXIII, *De Verit.*, art. 5, q. XVI, *De Malo* art. 7, ad 15; *Quodl.*, XI, q. III; Comp. Theol., c. CXXXIX, CXL.

al que esta noción es en verdad correlativa ([1]). Después, refiriéndonos a la filosofía que nos ha hecho llamar a Dios *acto puro*, decimos: El ser pleno que supone un tal acto implica la soberana potencia. La actividad es, en efecto, una emanación natural del ser. El *bien* que es uno de los apelativos de éste, implica difusión; la *perfección*, que es otro de ellos, es la marca por la que se reconoce, al mismo tiempo que su valor en sí, su valor de influencia. En otros términos, el ser no está estático solamente: lleva consigo la expansión, y todo lo que es, en tanto que lo es, según lo que es y en la medida en que lo es, se encuentra dotado de poder.

Se distinguirá la potencia así definida, o *potencia activa*, de la *potencia pasiva*, que corresponde en vacío, en el sujeto en acción, a la plenitud que el agente posee. Para padecer una acción, hay que estar privado de algo. El que puede recibir es porque le falta algo. La *privación*, ya se verá ([2]). es un principio de la naturaleza en cuanto ésta implica el movimiento y los cambios. Ahora bien, Dios es plena y universalmente perfecto; su acto de ser se halla sin lagunas y por ende sin poder adquirir: no se le puede atribuir, pues, potencia pasiva. Nada puede nada sobre él. Luego, por el contrario y por la misma razón la potencia activa ha de acordársele al máximo ([3]).

No se quiere con esto determinar en Dios algo que no es Dios mismo, en su simplicidad perfecta e inaccesible; pero la razón, después de haber concebido a toda criatura como en relación de dependencia con el transcendente, no puede negarse a concebir a su vez que este transcendente, en sí mismo inefable y sin relación alguna, mantiene con aquello que depende así de él una relación de *principio*. De este modo la razón se halla dispuesta a distinguir en Dios la esencia, según la cual existe en sí, y la potencia, según la cual es principio, aunque a decir verdad esta distinción,

(1) II *C. Gentes*, c. VII, 4.
(2) Cf. *infra*, t. II, l. IV, c. I.
(3) Ia pars, q. XXV, art. 1; I *Sent.*, dist. XLII, q. I, art. 1

como tal, no tiene en Dios fundamento de ninguna especie. Lo fundado es atribuir a Dios la potencia como valor del ser; pero no tiene fundamento, sino con relación a nuestra manera de comprender, atribuírsela como concepto *definido* [1].

En verdad, lo que corresponde en Dios al concepto de potencia que le aplicamos, es idénticamente lo mismo que lo que corresponde a la palabra esencia, bondad, ser, etc... y esto una vez más no es otra cosa que Dios mismo: Dios humanamente definido —aunque sea indefinible— en función de tal o cual condición de la criatura que nos obliga a ello [2].

Por causa de esto no existe contradicción en atribuir sucesivamente el mundo ya a la voluntad de Dios, ya a su ciencia, ya a su poder. A quien quisiera oponer una dificultad por este motivo, se le respondería: El mundo procede de Dios, en quien distinguimos, según nuestras diferentes maneras de comprender, la ciencia que dirige, la voluntad que ordena y el poder que ejecuta; pero esto no nos impide decir, teniendo cuidado con esta deficiencia propia de nuestros conceptos: Es la ciencia o la voluntad misma de Dios lo que significamos como poder, al recordar su eficacia, del mismo modo que el ser de Dios, o Dios mismo, es lo que significamos como ciencia y como voluntad, al acordarnos de su plenitud [3].

Por otra parte y por la misma razón no hay que dejarse intimidar porque la palabra potencia, por significar principio de acción, supondría en Dios estas dos cosas; la acción y su principio; habría así también multiplicidad, potencialidad, sucesión, llegar a ser. Esta objeción es ilusoria. La acción de Dios es Dios, y su principio es también Dios. Cuando decimos: Potencia, para designar al Primer Ser, entendemos como siempre designar su efecto, no pretendemos definirlo, y consideramos pues que esta potencia primera es un *prin-*

(1) Q. I, *De Potentia*, art. 1, ad 10.
(2) *Ibid.*, ad 12.
(3) Ia pars, q. XXV, art. 1, ad 4.

cipio de efecto, pero no un *principio de acción*, sino según nuestra manera de comprender (1).

Decimos que el poder de Dios es infinito, es decir, sin límites, porque el ser que atribuímos a Dios como fuente universal es también sin límites. Si todo ser, como tal, es un valor de acción, el ser infinito atribuído a Dios vale pues por una actividad sin límites. No se seguirá de esto que Dios crea un infinito; pues siendo y debiendo ser concebido su ser por nosotros bajo la forma de una voluntad y de una inteligencia en acto, el ser así definido tendrá como ley de acción no la emanación natural y fatal que parece suponerse cuando se dice: Dios, poder infinito, no puede producir más que un infinito, sino una emanación juzgada, medida y limitada en sabiduría como todo lo que es obra de la inteligencia.

No decimos menos: Dios puede todo, y establecemos una pequeña diferencia de expresión entre la *omnipotencia* de que acabamos de hablar y la *potencia infinita* que antes demostramos. En el primer caso queríamos calificar a Dios en sí, tanto como en nosotros está hacerlo, y su potencia se declaraba infinita sin considerar los objetos que podría hacer o no hacer. Al decir: Dios puede *todo*, pensamos en los objetos; y la cuestión resulta mucho más complicada.

¿Qué hay que comprender en esta palabra *todo?* "Algunos han encontrado esta determinación difícil"; pero mirándolo de cerca, he aquí lo que hay que decir: Todo poder es relativo a lo posible. Decir: Dios es todo-poderoso, es como decir inmediatamente; Dios puede todo lo que es posible. Pero ¿de qué posibilidad se trata? La palabra posible tiene dos sentidos: Se dice que una cosa es posible ya con relación a un poder determinado ya en sí misma y absolutamente. Ahora bien, no se podría concebir que Dios sea todopoderoso en el primero de los sentidos expuestos; pues ¿de qué potencia determinada se trataría aquí? La de la criatura, cualquiera que sea, no sirve para medir a Dios,

(1) Iª pars, *loc. cit.* ad 3.

y la de Dios, de la que tratamos, no puede introducirse sin que caigamos en un círculo vicioso. Ni se puede decir: La omnipotencia de Dios consiste en que puede hacer lo que es de potencia de las criaturas: esto no es bastante; ni se puede decir: Su omnipotencia consiste en que puede hacer lo que es de su propia potencia, pues esto no dice nada. Queda pues esta definición: La omnipotencia consiste en que Dios puede hacer todo lo que es posible absolutamente. Y he aquí lo que quiere significar esta fórmula.

Todo agente obra según lo que él es, puesto que la actividad no es más que una emanación del ser. Se sigue que lo que corresponde como posible a una potencia activa cualquiera, es un *objeto que se ha de definir según el ser al cual* se atribuye esta potencia. Así, lo que corresponde como objeto a la potencia del conocimiento es lo cognoscible, y lo cognoscible se define según la naturaleza del ser que conoce. Ahora bien el ser que atribuímos a Dios y que es para nosotros el fundamento de su potencia, es rigurosamente infinito. Se sabe que se quiere con ello descartar toda *definición*, toda limitación a un género o a una especie, e incluir en este ser, eminentemente y de modo superior, toda la perfección del ser. Si pues lo posible se define por el ser al que se refiere, será posible para Dios aquello que tenga razón de *ser*, en cualquier título, y bajo cualquier forma o ausencia de forma que sea.

¿Qué quedará pues que sea imposible para Dios? Únicamente el no-ser. Pero conviene precisar lo que se quiere decir con esto. El no-ser es objeto de acción tanto como el ser, aunque sea indirectamente. Así la generación de una cosa, aunque implica la destrucción de otra, puede decirse desemboca en el no-ser; así el piloto por su trabajo salva la nave; por su ausencia la pierde, y puede, en este sentido, decirse trabaja en su destrucción. Es necesario pues decir la omnipotencia de Dios, bajo este doble aspecto, se extiende igualmente al no-ser. Puede hacer que ciertas cosas sean, y puede hacer que no sean. Él es la causa de que según el curso de los tiempos lo nuevo que surge des-

truya lo antiguo, y le suceda. En este sentido la Biblia ha dicho: "Dios hace vivir y hace morir", aunque en otro sentido ha dicho: "Dios no ha creado la muerte", para expresar que de suyo y directamente su acción tiende al ser.

Pero existen objetos del pensamiento que no envuelven ni el ser en lo que tiene de positivo, ni el no-ser que es la privación de ello y que por esta razón tiene también una cierta existencia. Tales son los *contradictorios.* Lo contradictorio es lo que contiene en sí su propia negación; lo que se retira al mismo tiempo que se coloca; por tanto: ¿cómo hacer de ello un objeto de potencia? Lo contradictorio no es ser, puesto que lo que de éste contiene es abolido por el no-ser, que se superpone; no es no-ser tampoco, puesto que el no-ser colocado es recíprocamente abolido por el ser: es nulo, tan incapaz de ser concebido como de ser hecho, y se le prohibe a la razón introducirle en el campo de lo posible (1).

Cuando pues se dice: Dios es omnipotente, es decir, que puede todo lo que es posible en sí, lo contradictorio se encuentra eliminado; pero con esto no se causa ningún perjuicio a Dios ya que no se le sustrae *alguna cosa.* Para evitar aún la apariencia de una tal sustracción, se podrá decir, sin ninguna excepción, que Dios puede *hacerlo* todo, puesto que eso le viene de su naturaleza; que al contradictorio le viene de la suya el no poder *ser hecho.* Colocando la expresión en pasiva y del lado del objeto inexistente la impotencia que contiene la frase, se dibuja más la plenitud de un poder que no podrá tener límite asignable, más que aquél que no tiene precisamente existencia asignable.

Se ve que Santo Tomás no es de aquéllos que a ejemplo de Descartes o de sus predecesores han creído glorificar a Dios atribuyéndole el poder de contradicción (2). Vió claramente cuán incoherente es tal afirmación. "*Propriam vo-*

(1) Q. I, *De Pot...*, art. 3 *in med.*

(2) El opúsculo apócrifo *De Concordantiis* cita a Padres de Iglesia como de esta opinión. Hemos manifestado más arriba las fuentes ocultas. Cf. 1. I, cap. II, B.

cem ignorant", dirá el Santo. Esta frase, en efecto: Dios puede lo contradictorio, se destruye a sí misma, dado que todo poder es relativo a algo que deba definirlo, y lo contradictorio no puede nada definir, al no ser nada (¹).

S. La Felicidad de Dios

En fin Dios es feliz (²).

La felicidad de Dios es una noción que se deduce necesariamente de lo que se ha dicho de su perfección de ser; de su cualidad de Soberano Bien consciente de sí; de su plenitud a la que no falta nada y que *sabe*. En efecto, lo que llamamos beatitud no es otra cosa que el bien perfecto de una naturaleza capaz de gustar lo que posee. Tal es la criatura racional, la cual una vez que ha llegado a la suficiencia que constituye su fin, puede juzgarla y reposar en ella con delicia en un acto que perfecciona su valor, cierra el ciclo de su actividad y da al ser que lo produce plena libertad, objeto de su búsqueda. Dios no busca nada; no tiene nada que perfeccionar, ni que terminar, no tiene otro fin que sí mismo, indefectiblemente idéntico a sí. Por eso la felicidad que le atribuímos no es una conquista. Ni mucho menos es una cualidad sobreañadida, una cosa cualquiera que sería para Dios lo que para nosotros, para nuestro ser, nuestra felicidad. Ese algo de que hablamos y que calificamos de felicidad, es simplemente Dios, pero considerado desde un nuevo punto de vista, bajo este aspecto, como se ha demostrado en las diferentes contemplaciones que hemos efectuado de su ser inefable.

No decimos solamente: Dios es feliz; decimos también: Dios es su beatitud (³), y esta segunda afirmación corrige la primera en cuanto que descarta la distinción de sujeto y

(¹) Cf. Iª pars, q. XXV, art. 3; q. I, *De Pot.*, art. 3 et 7; *Quodl.*, III, q. I, art. 1; II *C. Gentes,* c. XXII, XXV; In I *Sent.*, dist. XLII, q. II, art. 2.

(²) Iª pars, q. XXVI, art. 1-2; II *Sent.*, dist. I, q. II, art. 2-4; I *C. Gentes,* c. G.

(³) *C. Gentes,* c. CL.

objeto, corta de raíz toda idea de multiplicidad y de llegar a ser, coloca a Dios en su unidad perfecta, al mismo tiempo que muestra la riqueza y abundancia de esta unidad bajo una nueva forma.

Se podría decir que la beatitud de Dios es la mayor de sus perfecciones, puesto que nosotros la concebimos como acabando, al mismo tiempo que la supone realizada en sustancia, la total perfección divina. Nadie es dichoso si no es perfecto según su naturaleza; pero nadie tampoco es perfecto verdaderamente y en último extremo sin que la felicidad, que es la flor del bien, corone todo en él y lo acabe. Por esto Aristóteles ha dicho: La felicidad es una operación perfecta, y también ha dicho: A la felicidad le es debido el honor; a la virtud solamente la alabanza ([1]).

T. Vista General Sobre la Teodicea de Santo Tomás

El que haya seguido la exposición que precede y haya penetrado el verdadero alcance de la misma, se encontrará tentado de preguntarse si el trabajo llevado a cabo en semejante materia por el filósofo cristiano no es en cierta manera vano, condenado como lo está a asemejarse, so pena de blasfemia o de error, a aquél que se describe en la leyenda de Penélope. Ninguna de las tesis anteriormente expuestas es verdadera sino es teniendo en cuenta un perpetuo sobreentendido, y a cambio de que todos los términos empleados y todos los conceptos expuestos soporten una también perpetua transposición. Esta condición tiene algo de decepcionante para el espíritu, y se comprende que un Aristóteles, encarnizado positivista aun en sus altos vuelos, rehusase, por lo menos en sus obras científicas, deducir esta álgebra. Ha preferido colocar a Dios en la cima del ser; consagrarle algunas sublimes sentencias en un lenguaje lo más purificado posible, ya un poco antropomórfico, y contentarse con ello, juzgando más digno de un filósofo respetuoso del misterio descender lo más rápidamente hacia lo que

([1]) *Ethic. Nicom.*, 1, X, c. VIII.

es decible, inteligible humanamente y definible, que eternizarse en la elaboración de conceptos que a pesar de todo se han de declarar insuficientes; que hacer en Dios cortes del ser, después que se ha proclamado que es uno y que toda real distinción está ausente de él; que atribuirle ideas que no son ideas, deseos que no son deseos, una vida que no es vida, una acción que no es acción; que hacer juegos sin fin con estos términos parcialmente equívocos. Ya que nosotros entendemos que el significado permanente y exclusivo de los "atributos" de Dios, es su ser, digamos simplemente: Él es. Ya que se entiende también que el ser atribuído en esta proposición no es el ser metafísico, sino únicamente *el lazo lógico de una proposición verdadera, de suerte que* las atribuciones así acordadas, aun la del ser, no implican en verdad más que la indigencia del hombre, desde cualquier punto que se mire, y correlativamente sin duda, pero también negativamente, la suficiencia del transcendente del cual se halla suspendido: siendo esto así, por qué no decir de una vez: El ser es inconsistente, y por tanto suponemos un Primer-Separado que lo basamenta. A éste no podemos rehusarle nada de lo que ha hecho requerirlo, y en este sentido negativo le declaramos *perfecto*. Pero ¿no sería un vano trabajo rechazar interminablemente y en términos positivos los elementos de una perfección que no podría tener elementos, y escribir miles de *sí* para traducir un solo *no*, logrando solamente con esto debilitar su riqueza, puesto que es pretender someter a cálculo lo que la adoración ha puesto en él de infinita plenitud? ¿Y no es también un peligro el que la mayoría de los espíritus, engañados por un esfuerzo lógico a veces poderosísimo, caigan en un antropomorfismo metafísico, cuya costumbre les guardará tanto mejor al creer que tienen por compañeros las más grandes inteligencias?

Razonar de esta manera, so pretexto de filosofía pura, es volver la espalda, al mismo tiempo que a otras cosas, a la filosofía misma. Pues la filosofía es algo humano; rehusar tratarla humanamente es negarla o reducirla.

Por otra parte, la religión, aspecto supremo de nuestra vida, tiene necesidad de la sistematización filosófica bajo todas las formas a las que se querría repudiar, y que no se descartarían más que en detrimento de lo que en el hombre existe de mejor.

Vivimos del universo y le definimos: definirlo es para nosotros un medio de mejor vivir de él. Si este mundo deficiente está suspendido él mismo, y nosotros con él, de un Transcendente, nosotros vivimos pues de este Transcendente más de lo que vivimos de la naturaleza. Y lo mismo que ésta, para darnos toda su riqueza, quiere ser abordada conscientemente, así Dios quiere ser vivido conscientemente y dirigir la vida bajo los auspicios de la razón que nos ha otorgado como faro. Es necesario, pues, que de una u otra manera pensemos en él para vivir de él; que Aquél en quien ya somos carne y alma; en quien somos movimiento, ser y vida: *in ipso vivimus, movemur et sumus*, es necesario, decimos, que Aquél sea igualmente en nosotros *concepto*, para que la dependencia universal en que estamos respecto de él llegue a transformarse en una dependencia de alma consciente. Ahora bien, no pudiendo concebirlo *tal cual es*, ya que escapa a las categorías que condicionan el pensamiento humano, tomamos el partido sabio al par que humilde, una vez bien juzgado, de concebirlo *tal como nosotros somos*. Le calificamos de acuerdo con las relaciones nuestras con él, y como estas relaciones son reales, decimos verdades, aunque sean, como valor de definición, insuficientes hasta el punto de ser nulas.

De aquí toda esa teología claudicante —ella no lo ignora— pero sin embargo útil; y más que útil, ya que la vida religiosa y moral, es decir nuestro todo, en cuanto criaturas conscientes e inmortales, debe desarrollarse bajo su dependencia.

Santo Tomás, ante todo teólogo avanzado, ante todo también moralista, no podía soslayar esta feliz necesidad doctrinal. Es cierto que en el curso de la exposición parece alguna vez olvidar, en los detalles, sus propias decisiones de principio y caer en un antropomorfismo metafísico, o si se

quiere en un conceptualismo transcendental que no se puede tomar al pie de la letra. Pero ya se está advertido y las protestas en sentido contrario son demasiado numerosas para dejarse engañar por una apariencia.

Santo Tomás emplea todos los recursos de su lógica impecable para desarrollar el *Postulado de lo imperfecto* en todos los matices positivos de lo perfecto; pero sin por eso pretender que las múltiples manifestaciones propuestas puedan hacer otra cosa que hacer explícita la negación antecedente, formular para la vida lo que de suyo es informulable, satisfacer a la necesidad de la inteligencia y de la acción que nos agobia, a costa todo ello de balbuceos infantiles, y en calificarlos de tales, consistirá el supremo saber.

"La ciencia suprema que podamos tener de Dios en esta vida, es saber que está Dios por encima de todo lo que de él podamos pensar (1)."

(1) Q. II, *De Veritate*, art. 1-9.

LIBRO TERCERO

LA EMANACIÓN DEL SER [1]

[1] SANTO TOMÁS emplea la palabra *emanación* en sentido genérico, y no, como se ha visto y se verá, en el sentido especial y erróneo de diversos sistemas *emanacionistas*.

CAPÍTULO PRIMERO

EL "COMIENZO"

Nos hemos extendido en el tratado de Dios. Se sabe ya el porqué ([1]); y se verá más y mejor a medida que avancemos en nuestra tarea. La idea de Dios es el centro de toda filosofía. En las obras de Santo Tomás este carácter no teme ser explícito en todo momento. A cada instante y para cada una de las grandes tesis que componen su sistema, hemos de recordar las determinaciones que acabamos de establecer en su nombre, tocante a la Causa Primera. Puesto que hemos dicho: Los nombres que damos a Dios son nombres de criaturas; las condiciones que atribuímos a Dios no definen en verdad más que las supremas condiciones de lo creado, a saber, las que le hacen depender en su fondo del incondicionado supremo; no sorprenderá que a cada instante al examinar su doctrina y al desentrañar lo último de cada problema haya que volver a aquel punto, como a la atadura que tiene relación con todas las espigas de la gavilla, y del que se ha de probar el efecto, sea una u otra la que se mueva.

Pero es evidente que en punto a atadura y ligamento sobre todo esta acción se deja sentir y por esto el problema que tenemos actualmente entre manos, el de la derivación del ser, es uno de aquellos en que las ideas madres preestablecidas en el capítulo sobre Dios nos serán de gran utilidad. Tratar de la emanación de las cosas, será tratar todavía de Dios, puesto que será mostrar en relación la emanación universal, el ser, y el Principio supremo que lo fundamenta. A la inversa, considerar a Dios es ya calificar al universo y sus orígenes, ya que como acabamos de recordarlo es únicamente a través de ese universo como alcanzamos a vislumbrar la Causa

([1]) Cf. *supra*, l. II, cap. I, *init.*

Primera. Desplazamos solamente el punto de vista: eso es todo, y lo hacemos para explicar nociones que al espíritu humano le ha costado siempre trabajo comprender.

Aristóteles, a quien Santo Tomás aquí como por todas partes encuentra en su camino, no ha buscado para el universo un comienzo. Veía a la naturaleza condenada a nuevos comienzos eternos, creyendo en una duración infinita en dos direcciones. Siempre a cada instante, hay otro instante supuesto; a todo estado, otro estado; a toda revolución de orden universal, otra revolución. No se concibe comienzo a no ser que se trate de un relativo y con miras a otro relativo: es un acontecimiento intracósmico. Pero el cosmos en su todo no puede *comenzar: existe*, y su evolución no tiene el carácter de un pasaje en línea recta de un punto a otro punto, sino más bien el de una *revolución* o circulación permanente. Tal es la concepción de Aristóteles. Esta concepción por otra parte —lo confiesa formalmente— no le dispensa de conceder al universo un *origen.* El tiempo, por sí mismo, no explica nada, porque el tiempo no es causa: es *medida.* Decir de una cosa que tiene tantos años, no es en manera alguna explicarla ni definirla, es haber formulado, por el contrario, respecto a la explicación que ha de darse, una nueva exigencia; pues será necesario definir el ser en cuestión no solamente en cuanto a su sustancia, sino también en cuanto a esta duración acordada. Del mismo modo, decir del mundo que existe o no desde la eternidad, es requerir para el mismo una explicación que tenga en cuenta este hecho y que pueda contenerlo con amplitud.

Muchos han pretendido que para Aristóteles la Causa Primera no se requería sino para mover, y mover por el deseo, no para dar cuenta del ser. Hemos dado nuestra opinión respecto a la parte de esta afirmación que tiene relación con el Dios fin. Sobre la segunda hemos de decir que no aceptamos igualmente el comentario. Santo Tomás lo ha hecho notar: todo el conjunto de la metafísica aristotélica y su proceder mismo se oponen a una tal negación. Al fin del *Sexto Libro* de esta obra, tal como ha llegado a

nuestras manos (¹), Aristóteles señala como objeto de la filosofía primera la consideración del ser, en cuanto tal, y la consideración de sus causas. Al principio del *Cuarto Libro* afirma lo mismo. Luego hay causas del ser en cuanto tal, y no sólo causas de cambio y de fenómenos. En el *Segundo Libro*, hablando de las cosas eternas, tal como su filosofía las trata, declara que aunque son eternas, no dejan de tener sus principios, y que esos comienzos fundamentan su ser, con el fin de fundar la verdad de lo que nuestra ciencia enuncia. Porque, dice, existe una proporción entre la verdad y el ser y aquello que fundamenta la verdad de lo que decimos relativamente a las cosas eternas, debe también fundar el ser de estas cosas (²).

En este mismo pasaje, después en el capítulo III, Aristóteles establece los principios que Santo Tomás utiliza en la *4ª vía*, a saber que existe un máximum de ser como existe un máximum de verdad y que aquél que realiza en sí este máximum es el mismo que es causa para otros ya de verdad, ya de ser. El que Aristóteles hable en plural, como no habiendo aún determinado quién sea, y que más tarde, al hablar de Dios en una obra que todo el mundo sabe quedó incompleta, no parezca mantener ya un punto de vista que para nosotros es capital, esto no debe extrañarnos en demasía.

Sea como fuere, basta saber que lo que está en juego para Aristóteles es la explicación o *razón* del mundo, no su comienzo de ser. Kant abordará este pensamiento definiendo a Dios, en la *Crítica de la razón pura:* "El fundamento transcendental de la posibilidad de la serie sensible en general" y añadiendo: "La existencia de este fundamento... no se opone a la contingencia ilimitada de esta serie y a la regresión sin fin de sus condiciones empíricas."

(¹) Apud D. Th. lect. IV.

(²) *Διὸ τὰς τῶν ἀεὶ ὄντων ἀρχὰς ἀναγκαῖον ἀεὶ εἶναι ἀληθεστάτας. Οὐ γάρ ποτε ἀληθεῖς, οὐδ' ἐκείναις αἴτιόν τί ἐστι τοῦ εἶναι, ἀλλ' ἐκεῖναι τοῖς ἄλλοις, ὥσθ' ἕκαστον ὡς ἔχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας.* *Met.* A. 10, 28; Apud D. Thom., lect. II, Cf. In VIII *Phys.*, lect. III, nº 5 y 6.

Ahora bien, vamos a sorprender a más de un lector, pero hay que decirlo, pues es una gloria filosófica: Santo Tomás se colocó en el mismo punto de vista.

Lo que le separa de Aristóteles es únicamente una cuestión de hecho, justificable a los ojos de la sola fe. El derecho, único en tela de juicio en filosofía, se concilia perfectamente, según él, con lo que se tiene la costumbre de llamar impropiamente la *eternidad del mundo*, y que no es, a decir verdad, otra cosa que la indeterminación de su duración, *la negación de toda medida aplicable* a ésta como conjunto, o por mejor decir, el rechazo a considerar esta duración como un conjunto, un todo, un paso que se efectúa entre dos términos fijos, para acordarle un carácter cíclico donde en adelante no habrá razón para suponer un comienzo como no la habrá tampoco para suponerle un fin.

Esta célebre tesis, vuelta a tratar siete veces en las obras del Santo de Aquino y cada vez con una mayor energía contra los "*murmuradores*", es una de aquéllas en que el genio de su autor da la prueba evidente de su penetración singular. Numerosos escolásticos, aun tomistas eminentes, no han podido asimilarla, y algunos han negado, otros han *distinguido* allí donde simplemente se debía comprender.

¿Por qué, pregunta Santo Tomás, el mundo habría comenzado? Pretender demostrarlo es un juego de azar. Existen dos clases de demostración: la demostración *a priori*, por las causas, y la demostración *a posteriori*, por los *efectos*. De ésta no hay ni que hacer mención, ya que nada existe fuera del *todo*, y por tanto nada puede llamarse su efecto (1). En cuanto a la prueba *a priori* podría sacarse de la esencia de las cosas, lo que repugnaría a la perennidad, o de la causa agente, que se pretendería no producir más que una creación temporal. Ahora bien, de la esencia o naturaleza de las cosas ¿qué podemos deducir, en lo que concierne a la universalidad de los seres? Sea cual fuere la estructura que se conceda al universo, la idea que forme-

(1) Cf. *Comment. Caiet.*, in I parte, q. XLVI, art. 2.

mos no envolverá en sí misma ninguna duración particular. El mundo puede ser lo que es, ya un día, ya mil días, ya un número cualquiera de días; o si se dice que en la idea misma del universo se halla incluída una sucesión dada de acontecimientos, esta sucesión puede tomarse una vez, mil veces o un número cualquiera de veces. La esencia abstracta del tiempo, como el universal que lo expresa, se dice subsiste siempre y en todo lugar, en el sentido de que no tiene relación especial con ninguna medida temporal o espacial.

En lo que concierne a la causa agente, ya antes nos hemos declarado. Sabemos que esta causa es Dios, Todopoderoso y Eterno, Dios obrando por inteligencia y por voluntad. Lo que puede emanar de tal causa ya lo sabemos también: es todo lo que no envuelva contradicción, de suerte que no se podría sacar cosa alguna de esta parte si antes no se la hubiera podido sacar de la otra.

La voluntad de Dios, conocida, sería aquí el único argumento a invocar. Ahora bien, no conocemos la voluntad de Dios a no ser que a Él le agrade comunicárnosla. Por la revelación alcanzamos precisamente el hecho: creemos por ella que el mundo ha comenzado, pero creer no es saber; el hecho difiere del derecho, y éste solo podría proporcionar materia de demostración ([1]).

Aquéllos que han creído poder concluir un comienzo del universo han confundido entre un comienzo en curso de acción, tal cual nos presenta actualmente la vida natural, y un comienzo *primero*, dependiente exclusivamente de la Causa transcendente. No han visto la diferencia total de estos dos casos, ni lo que ofrece de singular aquél que la creación nos presenta. Se asemejaron a aquel niño, del que habla Rabbí-Moisés, y que no quería creer a aquéllos que le decían: Un hombre nace después de nueve meses de gestación en el seno de su madre, por la razón de que nadie puede vivir sin respirar, comer y defecar ni

([1]) Ia pars, q. XLVI, art. 2. Cf. nuestro opúsculo: *La preuve de l'existence de Dieu et l'eternité du monde*, París 1897.

aun un día, y con mayor razón durante tan largo tiempo (1).

Lo que ante nuestra vista nace está aprisionado en un orden de sucesión, igualmente que su causa, y de ello se sigue que su llegar a ser está medido por el tiempo; que no puede nacer más que *en un momento dado;* que rehusar determinar este momento sería rehusarle toda posibilidad de ser. Pero esto no se puede aplicar al universo tomado en su todo. El todo, por hipótesis, no está precedido por nada, ni clasificado o aprisionado en ningún orden. Decir que debe nacer en un determinado momento, es decir una cosa ininteligible, puesto que nada está determinado antes de la primera determinación, cuya condición crea el problema. Nuestra ilusión supone, para insertar en ella la vida del mundo, una duración indefinida que sería como una línea inmensa y sobre la cual se coloca un punto que sería el momento de la creación. Pero esto no es más que una burda imaginación. La duración de una cosa no precede a esta cosa, y cuando esa cosa es *todo,* no existe duración fuera de ella, ni por consiguiente antes que ella. Con ello entendemos que se da la eternidad; pero Santo Tomás ha hecho ver que la eternidad no es tanto una duración como una ausencia de duración, puesto que es una *posesión de ser en lo indivisible* (2). La eternidad no es una extensión sobre la cual pueda colocarse el tiempo, de manera que el primer instante de éste sería uno de los instantes de aquélla. La eternidad es una medida transcendente, lo que quiere decir que es la medida de un ser que no tiene medida; pero que nosotros lo concebimos bajo este aspecto especial, y que calificamos de eterno simplemente para decir que está fuera del tiempo y que no tiene relación con el tiempo, sino el tiempo con él, como su causa.

Ahora bien, se comprende que si Dios, causa del mundo, está así fuera del tiempo; si Él lo crea al crear este mundo que mide y si lo hace así posterior lógicamente al mundo,

(1) In II *Sent.,* dist. I, q. I, art. 5.
(2) Cf. *supra,* 1. II, cap. III, I.

no anterior, se comprende, repetimos, que todos los argumentos tendientes a demostrar que el universo deba proceder de su causa *en un cierto momento*, serán necesariamente ilusorios. Precisamente todos son así; todos sobreentienden o expresan esa pretensión de encontrar *un momento en que el universo comienza.* Es un camino por el cual no se podría llegar al término deseado; y aun en la hipótesis del tiempo finito, a la que nos inclinamos como cristianos, es preciso decir, no que *el mundo ha empezado en un momento dado,* sino que *Dios ha dado un primer momento al mundo,* lo que no es lo mismo (1).

Algunos razonan así: Toda causa precede a su efecto: Ahora bien, Dios es causa del mundo: luego Dios precede al mundo. Ahora bien lo que es siempre, no puede ser precedido por nada; entonces es imposible decir: el mundo ha existido siempre, como es imposible decir: no tiene a Dios por causa. Pero ese razonamiento es nulo, no es necesario que Dios preceda a su efecto en duración, sino únicamente en el orden de las dependencias del ser (2). Y no solamente esto no es necesario sino que, en un sentido estricto, eso es imposible; pues Dios, encontrándose fuera de toda sucesión, no puede ni preceder ni seguir; esas palabras, referidas a Él, no tienen sentido. Dios es, y el universo se mantiene bajo la dependencia divina, él y su sucesión, él y su devenir, por consiguiente él y su tiempo. El tiempo será lo que Dios quiera que sea: finito o infinito, no importa, pero Dios no está sometido a su obra; no está pues, en el tiempo; no lo precede, en el sentido que la objeción supone.

La precesión de la causa en relación al efecto no es después de todo necesaria a no ser que el efecto en cuestión sea el resultado de un devenir que el tiempo mide. En ese caso, en efecto, concebimos la causa como situada a la extremidad anterior del espacio temporal ocupado por la acción, y el resultado de ésta al otro extremo. Pero el uni-

(1) Ia pars, q. XLVI, art. 3, *cum arg.* 1, y resp.
(2) Cf. *supra,* I. II, cap. II, B.

verso no puede ir al encuentro del ser por medio de un devenir de esta especie; pues lo que llega a ser así, presupone un sujeto que se transforma, y no hay sujeto antes del receptáculo común de los sujetos (1). Solamente la imaginación, imbuída del relativo e incapaz de elevarse al absoluto, puede atribuir a la emanación creadora la forma de un llegar a ser. Verdaderamente, esta emanación es relación pura (2), y de esta relación no es necesario que haya un comienzo (3).

Se dice también que, si el mundo ha existido siempre, un número infinito de días ha precedido al de hoy; ahora bien, *el infinito no se cruza; no se hubiera entonces podido llegar* adonde estamos. Aun más, suponiendo que se haya llegado, no se podría progresar más sin hacer una adición al infinito, lo que es absurdo. Un cúmulo de argumentos pueden formarse así; pero todos pecarían de la misma manera, a saber por petición de principio. Cuando uno pone el universo en marcha para cruzar el pasado, y uno se pregunta si podrá llegar hasta allí, o progresar más, se incluye ya en esta manera de razonar la negación de la hipótesis que se discute. Decir según esta hipótesis, que el pasado es infinito, es decir equivalentemente que no hay punto de partida en la vida universal, ni movimiento del Cosmos, entonces no hay *travesía* ni *paso*. Un pasaje se concibe de un extremo al otro; ahora bien si el pasado es infinito no tiene extremo más que hacia nosotros, no al revés, en el sentido de un comienzo ilusorio. Entonces si se habla de cruzar el pasado o de sumarse al pasado, esto no se puede comprender más que de dos maneras: o siguiendo el curso del tiempo partiendo de un momento cualquiera hasta aquí; o, partiendo del día presente retrogradando al pasado. En el primer caso, se tiene delante de sí un espacio finito que puede ser cruzado y al cual se puede agregar algo, por más grande que sea. En el segundo caso se tiene un infinito intransitable

(1) Ia pars, q. XLV, art. 1, corp; art. 2, ad 2 y 3.
(2) *Ibid.*, art. 2, ad 2. Cf. *supra*, l. I, cf. III, I e *infra*, A.
(3) *Ibid*, art. 2, ad. 1m.

e inaumentable; pero no hay en eso inconveniente de ninguna clase (1).

La ilusión del objetante consiste en figurarse que cuando dice: La regresión hacia el pasado remonta al infinito, esas palabras: *al infinito*, designan un término, término real hacia el cual la mirada pretende adelantarse a pesar de que lo declare situado a una distancia inconmensurable. En ese caso, en efecto, los inconvenientes señalados tendrían valor y la hipótesis sería contradictoria.

Pero esto no es lo que se quiere decir. Estas palabras *al infinito* no designan un término, designan una condición de la regresión misma, tienen valor de adverbio y se podría suprimir el equívoco diciendo: La regresión puede darse *indefinitivamente*, a pesar de que no pueda darse, por hipótesis, hacia un pretendido punto situado en el infinito, lo que querría decir situado y no situado a la vez, puesto que en el infinito como tal no hay situación.

Y a esta primera ilusión sigue otra, queremos decir la que consiste en considerar el infinito como un todo, ese todo formado en este caso por la suma imposible de los días pasados, como si toda la suma no se hiciera a partir de una primera unidad, y como si el suponer una semejante unidad existente, en la hipótesis del tiempo infinito, no fuera comprender el infinito en la forma equivocada que acabamos de denunciar. No, el infinito no es un todo, sino lo contrario de un todo como lo ha demostrado Aristóteles. El infinito es indeterminado; tiene razón de materia sin forma: el *todo*, en cambio, encierra determinación; hay entonces contradicción, cuando se habla de un tiempo infinito, considerándolo como un conjunto (2).

Por consiguiente el infinito del tiempo, tampoco hace *número*, y todas las demostraciones matemáticas que se oponen al número infinito nada pueden contra él. El número es la síntesis de lo múltiple y de lo uno. Ahora bien, en

(1) Ia pars, q. XLVI, art. 2, ad 6m *C. Gentes*, c. XXXVIII; II Sent. dist. I, q. I art. 5, ad 5º.
(2) In. VIII, *Phys.* lect. XXI.

el tiempo infinito, no solamente no hay unidad de composición total, sino que no hay unidad en absoluto, a menos que nuestro pensamiento la suministre. Fuera del alma y considerando únicamente al ser, el tiempo es multiplicidad pura, sin unidad de composición aun próxima, puesto que dos instantes no coexisten nunca. La unidad de la hora, del día, del año, del siglo, somos nosotros quienes la formamos, fijando por el recuerdo lo que por sí no es más que una mutación eterna. En la medida en que la formamos esa unidad no puede abarcar más que una multiplicidad finita, así como lo recordábamos hace un instante; porque abarcar quiere decir encerrar, determinar, acabar y esto repugna al infinito por definición. Pero fuera de nosotros, puesto que la multiplicidad del tiempo no tiene unión, no hay razón para ponerle límites. Para estar en lo cierto, esa multiplicidad, como tal, no existe: no existen más que los términos sucesivos, siempre fluentes. Por eso Santo Tomás no temió decir con Aristóteles que fuera del alma, el tiempo no existe más que de una manera incoativa e imperfecta, a saber, según sus términos sucesivos, no según su propia forma, que es la extensión y número [1]. Con más razón no hay que tomar la extensión entera del pasado supuesto infinito por un conjunto terminado, adquirido, respecto al cual habría razón de preguntarse si se puede realmente adquirirlo, o si se puede agregarle alguna cosa. Por efecto de una falsa imaginación uno habla, hipotéticamente, del número de los días pasados, del *conjunto* de los siglos transcurridos. Esos conjuntos, no existen sino en cuanto los creamos; los creamos siempre finitos, y no tienen relación, por consiguiente, con la imposibilidad aceptada de un infinito en acto.

En cuanto a hablar de *alejamiento* infinito de un punto de partida de las cosas, lo que es el fundamento expresado o sobreentendido de un cúmulo de argumentos que se creen fuertes, he aquí una imaginación que también se debe descartar. No existiendo ese punto de partida, no podemos estar

[1] In IV, *Phys.*, Lect. XXIII. Cf. *infra.* p. II, l. IV. c. 1 B. b. (SANTO TOMÁS DE AQUINO.)

cerca ni lejos de él. El punto de duración en el cual vivimos es *cualquiera*, en relación al todo ilusorio. Sucede con él como con el punto que se coloca sobre la línea infinita, en matemáticas. Todo geómetra sabe que un punto semejante no tiene *posición*. Para crearle una, es necesario ponerlo en relación con otro punto de la derecha; hasta aquí, es *cualquiera*, y no existe en realidad ni aquí ni allá.

Tal es el *presente* en la hipótesis de lo infinito. Si se lo compara con una fecha del pasado o del porvenir, se puede decir que está cerca o lejos, que se aleja o se acerca; pero si no se designa ningún punto y se habla del "conjunto", el presente, perdido entre dos infinitos, no tiene relación de ninguna especie. No se aleja de un comienzo; no se aproxima a un fin; el comienzo y el fin están en todas partes, al ser cada instante un principio y un término. Remontando hacia el pasado, un infinito se presenta; volviendo los ojos hacia el porvenir, otro comienza. Siempre fué y será así. No estamos, con respecto a la duración eterna, ni más adelantados ni más atrasados que hace diez mil siglos o que dentro de diez mil.

Si se encuentra que esta concepción es extraña, que reduce el movimiento de los seres a la inmovilidad, conviene hacer notar que respecto del porvenir por lo menos se impone. Los tiempos no deben terminar, no habrá nunca un último día, o en todo caso un último acontecimiento ontológico; no se puede decir entonces que el universo va hacia un término, y sin embargo camina. Así, en la hipótesis del pasado infinito, el universo no parte de un punto dado, y sin embargo marcha. Existe una real *sucesión* entre los años, los días, las horas, pero ésta no indica sino simplemente una parte después de otra, no pone en juego más que términos próximos, sin decir nada de su relación de conjunto. Esta relación puede ser finita o inconmensurable. En este último caso —esta idea nos abruma por su grandiosidad— se debería concebir la vida universal como un flujo incesante de partes que se suceden siempre móviles en el seno de una especie de inmovilidad eterna. Movilidad de una parte a otra; inmo-

vilidad con respecto al infinito sin término: tal sería la ley de la duración así entendida. Aun el *presente*, siempre variable, permanecería a pesar de su vertiginosa carrera en un medio perpetuo, aplicándose entonces con todo rigor la expresión de Platón definiendo el tiempo que mide *la imagen móvil de la inmóvil eternidad.*

No se tema, por otra parte, como temen algunos, que con esto se suprima algo que corresponde a la Causa primera. Se ha visto que el mundo eterno no reclama menos a Dios: lo requiere más todavía ([1]). Se ha dicho también lo suficiente para hacer comprender que dotar al mundo de una duración infinita no sería de ninguna manera igualarlo a Dios en duración. Hay infinito e infinito y la duración infinita del mundo sería el antípoda de lo que concebimos de la duración infinita de Dios. *Infinito significa privado de límites; ahora bien*, se puede estar privado de límites de dos modos: ya sea que falten límites que convengan a una naturaleza, como la línea que traza el matemático sin ocuparse de asignarle una dimensión fija; sea que exista una tal naturaleza que rechace la sola idea de un límite. En este caso último la infinidad es una perfección, pero en el primero es al contrario una imperfección. Ahora bien, éste es el caso de la vida del mundo según nuestra hipótesis. Su infinita duración sería tan poco perfecta que la indeterminación de tal duración es precisamente uno de los argumentos que se le oponen. ¿Cómo realizar lo indeterminado? Porque una duración sin límites es la indeterminación misma. Este argumento está lejos de probar todo cuanto él desea, puesto que a eso se contesta que lo indeterminado no repugna a la realización más que en la medida precisa de la indeterminación que se le presta; que si algo suyo está determinado, este algo podrá realizarse en la medida y en la forma que comporta su determinación, y así sucede con el pasado. El pasado infinito es indeterminado en su conjunto, precisamente por esta causa hemos dicho: no tiene

([1]) Cf. *supra.* 1. II, C. II. B.

conjunto; pero está determinado en cada una de sus partes sucesivas, ya que su determinación bajo este aspecto es la del mismo móvil en cada uno de sus estados (1): será entonces realizable sucesivamente y no en su conjunto. ¿Pero quién tiene entonces deseos de hacerlo existir de otra forma? Existe según su naturaleza, que es no poseer jamás sino un solo estado de su ser, no realizarse sino pereciendo, no aumentar de una parte sino disminuyendo de otra, no vivir, si se puede hablar así, sino de una perpetua muerte. Siempre la premisa menor del argumento es exacta. El infinito de cantidad, que se trate de la extensión, del número o de la duración es lo indeterminado, y por consiguiente la imperfección misma. La eternidad de Dios, al contrario, es perfección completa. La posesión absoluta de su vida, en una plenitud que ni el pasado ni el presente, ni el porvenir dividen, tal es en Dios la eternidad. El recorrido sin fin y sin objeto de los mismos caminos, en una multiplicidad inútil y sin forma, tal sería para la vida del mundo la infinitud (2).

Es necesario precaverse, cuando se habla de creación en filosofía, para no pretender incluir como necesaria "la novedad del mundo". Filósofos que han creído en la eternidad del movimiento no han rechazado la palabra *creación* para expresar la dependencia de todo y del Todo respecto a la fuente universal del ser (3). Solamente en teología la palabra creación significa comienzo, en vez de *origen.* Aun en esta hipótesis que para nosotros es lo cierto, hay que precisar los conceptos. Santo Tomás se dedica a ello con una atención imperturbable.

A. La Creación

La idea de creación responde a la de una acción que concierne a todo el ser, ya sea que se entienda en eso al universo en cuanto a su primer origen, ya sea si se trata de un ser particular, pero en cuanto a todo lo que le pertenece.

(1) Cf. *Supra,* L. I, c. III, I.
(2) 1. Iª pars, *loc. cit.,* Al. 5m., in. *Sent., loc. cit., loc. cit.,* 7m.
(3) In *Sent., loc. cit.,* Ad. 2m, *in fine.,* 1ª pars, *loc cit.,* ad 2m.

Hay que considerar, cuando se tratan los temas del origen, no solamente la emanación de algún efecto particular procedente de causas particulares, sino también la emanación de todo el ser en relación a la primera y universal Fuente [1].

Esta última causalidad significamos por creación, y agregamos según la fe la idea de novedad, a pesar de ser accidental, como acabamos de reconocerlo. Ahora bien, del mismo modo que un efecto particular no podría ser presupuesto a la causalidad que lo explica, así el efecto universal que es el ser, no podría presuponerse según nada de lo que contiene a la causalidad suprema. Concebimos pues que a la privación de tal cualidad o naturaleza, que es el punto de partida de un llegar a ser particular, corresponde, cuando se trata del llegar a ser universal, una privación *total;* expresamos ésta por la *nada*, y decimos: el universo ha sido *hecho de la nada.* Por donde se ve que adoptando esta fórmula no cedemos a una ilusión según la cual la *nada* sería como la materia infinitamente diluída de la obra divina; pero si se trata de materia, entendemos que estas palabras *hecho de la nada*, la niegan, y si se trata simplemente de punto de partida, entendemos que éste es la nada, y no un estado anterior al ser; estado que el Agente Supremo no hubiera hecho más que modificar, así como Anaxágoras, Platón y la mayoría de los antiguos decían de sus *demiurgos* [2].

El punto de partida del universo es la nada. Esta manera de expresar y de comprender que adoptamos al decir: el punto de partida es la nada, es todavía antropomórfica. Significamos con ello la primera emanación de los seres al modo de un *fieri*, de un cambio acaecido, de una especie de sucesión o movimiento que partiendo de la nada terminaría en el ser. Ahora bien, es evidente que, en la hipótesis del tiempo infinito, esta concepción es deficiente; mas lo que no se ve tan claro, y es cierto sin embargo, es que la teoría del tiempo

(1) *De substantiis separatis*, c. IX.

(2) Ia pars, q. XLV, art. 1, *cum resp.* ad. 3m; II *C. Gentes*, c. XVI.

finito no la mejora. En ninguna forma una creación puede ser un cambio, un *fieri*, por la sencilla razón de que un cambio exige dos términos y todo *fieri* un apoyo. Ahora bien, no se da aquí apoyo, puesto que el *fieri* en cuestión envuelve todo el ser, y nada existe fuera del ser. No hay tampoco punto de partida, ya que solamente la imaginación, suponiendo subrepticiamente la nada, puede atribuirle ese cometido. Todo lo que puede decirse de tal acción es que, una vez suprimido, así lo que debería hacer su realidad positiva, no queda de ella sino una relación pura.

Recordemos en efecto la doctrina general de la acción ([1]); lo que la acción supone en el agente, es su propio ser concebido como en relación con un efecto que procede de él; lo que la acción supone en el paciente, es el devenir del efecto concebido como en relación con el agente. Allí donde no hay ya devenir; allí donde no hay más relación del agente al paciente (puesto que sabemos que ninguna relación subsiste entre Dios y la criatura), ¿qué es lo que queda entonces? Del lado de Dios está Dios y nada más. Del lado del efecto queda el mismo ser del efecto, a saber: el universo y su relación con Dios Fuente.

A pesar de lo desconcertante que puede ser esta concepción, se impone manifiestamente para quien se dé cuenta de lo que puede ser un comienzo absoluto. Tal comienzo no puede ser llamado propiamente un *cambio* sobrevenido, una *sucesión* de estados, un *pasaje* de la nada al ser. Sólo nuestro espíritu opera un pasaje semejante cuando trata de representarse lo irrepresentable. No pudiendo encarar el no-ser absoluto sino bajo especies del ser, primero imagina la nada, y hace que le siga el mundo. O bien dice: *Primero*, el mundo no existe; *Segundo*, el mundo existe; no viendo que lo "primero" no tiene ninguna consistencia; que sólo podría tenerla si se tratara de un no-ser relativo, basado en una potencialidad real. Lo que no existe en absoluto no puede absolutamente preceder a nada; no hay entonces ningún *pa-*

([1]) Cf. *supra*, l. I, cap. III, I.

saje, ninguna *precesión*, aunque fuera por medio de esa nada ilusoria, de la cual se habla como de una firme realidad (1).

Lo que se debe decir es que la creación no es de ningún modo un cambio, sino que se define: *La misma dependencia del ser creado en relación al principio que lo funda*, y así no pertenece al género acción o pasión sino al género relación (2).

Esto es lo que nos hacía decir que toda demostración de un comienzo del universo no es más que una ilusión; pues, ¿quién puede impedir que una relación con Dios eterno sea la misma eterna?

Mejor aún: la teoría precedente nos lleva a afirmar que la creación, cuando nuestra ilusión la concibe como un hecho intermediario entre el Creador y la criatura; la creación, decimos, es en realidad posterior a la criatura, lo mismo que toda relación es posterior al sujeto que la lleva. Únicamente en cuanto connota a Dios principio, es como la creación puede ser encarada lógicamente anterior al ser del mundo; pero desde este aspecto ella no es más, por así decir, ella misma. En su propia realidad, es una relación de lo creado; es entonces posterior a lo creado; de manera que esta proposición: el mundo ha sido creado, significa para nosotros estas dos cosas, por este orden: *primero*, el mundo existe; *segundo*, está bajo la dependencia de su Fuente. Nueva razón para afirmar que el universo encarado en filosofía pura no implica un comienzo, ya que la creación, que concebimos haber procurado el universo, no es en verdad más que un atributo del mismo, y es posterior a su ser (3).

Hay que concebir el universo como una relación causal con Dios, de tal manera que de esta relación no haya duración ninguna, ni tampoco medida alguna, ya que por lo contrario toda duración y toda medida de lo relativo están incluídas en el objeto que se pone así con él en relación transcendental. Esta relación, que tiene a Dios como término,

(1) Iª pars, q. XLV, art. 2, ad 2m, y art. 3, *per tot.*
(2) II *C. Gentes*, c. XVIII.
(3) Iª pars, q. XLV, art. 3, ad 3m, II *C. Gentes*, *loc. cit.*

es, desde este aspecto, tan inefable como él, y hay que decir de ella lo que hemos dicho anteriormente de la primera Moción y de la Providencia ([1]). Su aparente claridad se debe a nuestros conceptos antropomórficos. El mundo existe; el mundo no existiría sin Dios: esto es todo lo que podemos expresar. El conocimiento negativo que tenemos de su término divino debe convertir también en negativo el conocimiento que poseemos de ella. Es, como Dios, un postulado de la indigencia universal, solamente que el postulado *creación* está indicado como intermediario, y el postulado de Dios como el último término, el último punto de unión, el anillo suprarreal del cual está suspendido todo lo real.

B. La Creación Continuada

Una vez asimilada esta concepción, será fácil establecer debidamente según la doctrina tomista, lo que se ha querido llamar la tesis de la *creación continuada*, expresión a la cual Santo Tomás prefiere esta otra: C*onservación de los seres.*

Puesto que la creación significa para nosotros a la manera de un llegar a ser, de un ser *después* del no-ser, es lógico que una vez en curso de acción, al universo y a los seres no se les llame más creados, salvo en el sentido en que se dice de una cosa que está hecha, pero no que se hace, una vez que está adquirida. La idea de creación, hemos dicho, supuesto que la concebimos como un llegar a ser, implica para nosotros la *novedad* del mundo, o, mejor dicho, su *comienzo*, pues nada puede ser nuevo respecto a una duración no existente todavía. Los partidarios del tiempo infinito hablarían de otro modo, pero los dejaremos en su hipótesis. Nuestro lenguaje es éste: La creación, tomada activamente, es la acción de Dios sacando al mundo de la nada; tomada pasivamente, es la salida de la nada y de su causa que concedemos al universo como primer devenir. No diremos entonces más, al remontarnos más lejos en el curso de las edades; Dios crea el mundo, o, el mun-

([1]) Cf *Supra,* 1, II, c. III. Q.

do está actualmente creado; nuestra definición de las palabras se opone a eso ([1]). Sin embargo, como esto no es más que una manera antropomórfica de expresarse y de concebir, hay que atravesarla para llegar al fondo de las cosas. La creación no es en verdad un llegar a ser sino una relación. En cuanto es una relación, nada se opone a su permanencia; por el contrario, la reclama; debe durar lo que dura su fundamento frente a su término; lo que dura por consiguiente el universo.

Cuando se trata, en efecto, de dependencia, hay que distinguir dos casos que deben conducirse en formas completamente distintas, y cuyo análisis comparado aclarará el tema presente. Todo efecto depende de su causa; mas en la forma y en la medida precisa en que es su causa. Ahora bien, hay agentes que son causa de un efecto solamente en cuanto al devenir de éste, y no en cuanto a su ser directamente. Así, el que edifica es la causa de la casa en cuanto a su llegar a ser, pero no es el causante de su existencia una vez construída. Este último efecto radica en la misma forma de la casa que es una composición, un efecto de orden cuyo principio de permanencia yace en las propiedades naturales de los materiales empleados por el constructor. En efecto, lo mismo que el cocinero cuece la comida poniendo en relación la actividad del fuego y la comida, así el constructor edifica la casa combinando materiales dotados de las propiedades convenientes, capaces de recibir y conservar el orden en que consiste la casa. El verdadero orden de existencia de la casa depende entonces de esas propiedades; sólo su *fieri* depende del arquitecto.

Ahora bien, lo mismo sucede proporcionalmente en las cosas naturales. Si un cierto agente es causa de su efecto, haciendo pasar una materia bajo una forma, pero sin que tenga esta forma bajo su dependencia, este agente será sin duda la causa de un llegar a ser, pero no será propia y directamente causa de un ser, y podrá dejar de obrar sin que

([1]) Iª pars, q. XIV, art. 3, ad 3m.

su efecto cese de existir. Cuando un químico ha obtenido una combinación no necesita continuar su obra para que la combinación persista; cuando un animal engendra a otro no es necesario que el primero continúe engendrando para que el segundo siga viviendo. Siendo aquí la acción transmutadora solamente y no haciendo más que utilizar propiedades que no dependen del agente, ni pueden depender —ya que el mismo agente, como tal, está comprometido en el mismo orden de los hechos y no podría decirse causa sino pretendiendo ser causa de sí mismo—; por esta razón, la permanencia del ser así producido no depende más de la acción que lo ha hecho nacer. Pero terminadas las influencias cósmicas, de las cuales dependen como tales los seres engendrados o combinados, no sucedería lo mismo. Si el calor, la presión atmosférica, la luz, las potencias de afinidad conocidas y desconocidas dejan de accionar, el compuesto, el ser vivo, desaparecerá, porque no es sólo su *fieri* lo que de esas potencias depende, sino su ser, en cuanto es lo que es.

Ahora bien, toda criatura es lo que es por participación de la Causa Primera, fuente de existencia. Sin Dios el ser creado no tendría más consistencia, puesto que como ya ha sido demostrado (2ª, 3ª y 4ª vías) Dios es el primer anillo del condicionamiento universal del cual dependen las naturalezas. Más aún, no tendría ni siquiera definición, ya que en el *Primer Inteligible* toda *definición* encuentra su fuente, como en el primer Acto, acto de por *sí*, toda cosa encuentra su realidad y su consistencia positiva. Las mismas naturalezas como tales y por consiguiente los seres particulares que las participan, mientras que las participan, están bajo la dependencia mediata o inmediata de Dios, y en ningún momento de su evolución puede, por lo tanto, ser alguno zafarse de su influencia. Lo que la naturaleza es para el arte, apoyo de sus obras, Dios lo es para la naturaleza, que Él sostiene; y así como la estatua perecería si pereciese el mármol, el mismo mármol perecería al igual que todo, si se negara la Primera Causa. Si ésta cesa de obrar todo vuelve a la nada, como la noche vuelve a recobrar sus

derechos cuando el sol deja de iluminar la atmósfera (1).

Sin embargo, comprendamos claramente que es necesario precavernos del antropomorfismo.

Cuando decimos que las influencias cósmicas deben continuar su obra para que los compuestos naturales y vivientes continúen su subsistencia, hablamos rigurosamente, porque los unos y los otros, agentes y pacientes, están comprometidos en un mismo orden temporal, y porque el tiempo no mide menos la fuente relativa en cuestión que los derivados que dependen de ésta. Pero Dios no está *en el tiempo; su acción, o lo que llamamos así, escapa a* toda media. No hay, hablando en absoluto, acción de Dios. Hay Dios, Dios inefable, "nominado" solamente como término incognoscible en sí de las relaciones de lo creado. Entonces la *creación continuada*, aun en el sentido de *conservación* con que acabamos de requerirla, necesita todavía una corrección verbal. Propiamente *continuar* es obrar en función del tiempo. Si Dios está fuera del tiempo, no es correcto decir que continúa dando su ser al mundo, sino que el mundo continúa por Él la evolución de su ser. Dios es causa de que el mundo sea y sea siempre; Dios no es causa siempre de que el mundo sea. Aunque lo escribamos indiferentemente, en forma activa o pasiva, en razón a la ley de correlación lógica de la cual Santo Tomás ha observado el uso, ese verbo *conservar* no debe entenderse más que en forma pasiva, porque ya lo sabemos y no debemos olvidarlo en ninguna circunstancia, entre Dios y la criatura las relaciones suben y no descienden.

Dios es Causa primera; Él es pues causa del ser en cuanto ser; es causa de lo que es según todo lo que es, según también sus medidas y su extensión temporal, como según su extensión espacial, como según su esencia; tal es el desarrollo de las ideas; tal es la condición que queremos expresar cuando decimos que Dios conserva el mundo.

(1) Iª pars, q. CIV, art. 1; III *C. Gentes*, c. LXV; Q V, *De Pot.*, art. 1.

Resulta de ello que estando la duración unida así a los objetos que ella mide, en tanto éstos están en relación causal con Dios, esta relación considerada en sí es extratemporal. El tiempo no podría dominarla salvo que envolviera sus dos términos. Puesto que uno de ellos se le escapa y el otro lo toma a él, tiempo, para integrar el objeto total que se trata de referir a Dios, resulta que la relación *continua* de la cual se habla no es en sí ni continua ni no-continua, sino fuera de toda medida temporal. Sólo su fundamento creado dura y continúa siendo; ella misma no dura, no continúa; existe, y por ella existe el mundo; existe, y por ella dura el mundo suspendido de Dios, según su duración como según todo lo demás.

Nos hallamos aquí, como siempre, con la noción de la transcendencia divina. Dios es transcendente a todas las diferencias del ser; todas esas diferencias tienen en él su razón de ser, su primer fundamento; y como el tiempo es una de esas diferencias, el tiempo sufre esa ley. Los seres duran, dependiendo de su causa en su naturaleza de ser, porque durar es ser. Y es esto todo lo que queremos significar cuando decimos antropomórficamente: Dios conserva; Dios crea siempre lo que ha creado "*Pater usquemodo operatur*". *Siempre, conserva* son notaciones por las cuales expresamos como podemos, lo divino, no teniendo más pensamiento en el fondo que el suspender de Éste todo lo relativo, sin permitir que *sea*, bajo ningún aspecto, temporal o no, de otra manera que bajo la dependencia de lo absoluto del ser (1).

Esta interpretación revela el poco fundamento de una objeción que algunos creen seria. El ser, dicen, tiende a ser; tiende a su conservación; encuentra los principios de ésta en sí y dentro de su ambiente: ¿Para qué requerir otra cosa? Una vez que existe, el ser se basta solo. Sin duda, una vez que existe, el ser solo puede bastarse; pero todavía será necesario que exista, ¿y cómo existirá sin su Fuente? Todo ser tiende a ser; pero para tender, como para

(1) Cf. Iª pars, *loc cit.*, ad 4m.

ser, necesita del Primer Ser, fuente de toda tendencia y de todo acto. El ser creado encuentra en sí y en su ambiente todos los principios de su conservación; pero en sí, como en su ambiente, está Dios, y, si Dios no estuviera, no habría ni uno ni otro. En fin, el ser, puesto en sí y en su medio natural, no necesita requerir "otra cosa"; pero la conservación, como acabamos de hacer notar, no es *otra cosa* que esta posición en sí y en su medio que se reconoce necesaria.

La creación es el ser mismo de todas las cosas concebido como en relación con su Fuente, o mejor dicho, es esta misma relación. La conservación no es una realidad diferente, ni tampoco una relación nueva: es la misma relación, haciéndose notar solamente en la palabra que lo expresa la condición temporal del efecto. Sería entonces tan absurdo decir: Dios no conserva el mundo, el mundo continúa su existencia solo, como lo reconoceríamos si declarásemos: Dios no crea el mundo, el mundo tiene el ser por sí mismo ([1]). La dependencia de todo respecto de Dios no tiene relación con el tiempo, sino el tiempo tiene relación con ella y allí se absorbe.

¿No es esto, por lo demás, lo que resulta de la tesis relativa a la posibilidad del tiempo infinito? En esta hipótesis, decimos: Dios no es menos necesario a todo, y al Todo: al contrario, lo es más. Ahora bien, en este caso no habría ambigüedad posible relativamente al carácter extra-temporal y supra-temporal de la creación. Ésta no podría ser juzgada como un *acontecimiento* una vez realizado, sino como una relación permanente. Ahora bien, de que el tiempo padezca un principio no puede resultar que su instante inicial absorba toda la relación de lo creado a lo Increado, con exclusión del tiempo. En un caso como en el otro hay que decir: la duración del ser es ser; es el mismo ser en cuanto sometido al llegar a ser (devenir). La duración, pues, en su carácter, debe retener la necesidad de Dios, por la sencilla razón de que el ser, en cuanto tal, postula Dios ([2]).

([1]) Q. V, *De Pot.*, art. 2.
([2]) *C. Gentes, loc. cit.* § 5.

CAPÍTULO SEGUNDO

LA MULTITUD Y LA DISTINCIÓN DE LAS COSAS

¿Conviene referir a Dios como a su propia causa la multitud y la distinción de las cosas? La respuesta a esta pregunta está contestada implícitamente por lo que ha sido dicho de la existencia, de la ciencia, de la voluntad y providencia divinas. Los mismos motivos y los mismos errores se encuentran aquí y allá. Los que han querido atribuir a la materia sola la formación del universo, le atribuirán naturalmente la diversidad de los seres que componen a éste con exclusión de toda otra causalidad que ellos ignoran. No vamos a repetir contra ellos que la materia supone por encima de sí una causalidad transcendente; que, por otra parte, el universo representa un orden deseado, donde la materia se da en vista de la *forma*, no a la inversa, de manera que la diversidad de las materias y la de sus leyes debe ser encarada como un efecto, en relación a la voluntad que funda el orden; lejos de ser ella quien, distinta de suyo, y sin razón asignable, pueda ser llamada la primera causa del orden y de la diversidad.

No tenemos tampoco que probar ahora que la diversidad de los seres no remonta como a su primera causa a una colaboración entre la materia y sus propiedades de un lado y un agente no-creador del otro. Anaxágoras fundó de este modo su filosofía del universo; y su dualismo metafísico, cómodo para aquellos a quienes el dualismo moral ha conmovido, ha vuelto a ser puesto sobre el tapete más de una vez durante el curso de las edades. Pero sabemos que Dios es causa de la materia misma y que ésta no es, pues, coagente primero, en la obra del desenvolvimiento del ser.

Otros, a decir verdad, han tentado otros caminos. Han dicho: Dios es la primera causa de todo el ser; pero lo es

por grados, y la diversidad que revela la experiencia no se remonta hasta Dios como a su propia causa. Son las causas segundas, segundas decimos en relación a Dios, pero primeras en el orden de las emanaciones, las que realizan, por su concurso y por una serie descendente de causalidad, la distinción de las cosas. Avicena había fundado un sistema sobre esta base ([1]); otros podrían proceder de otra manera partiendo de la misma noción fundamental. De hecho más de uno ha soñado que el creador no tenía causalidad directa e intención especial más que respecto a los primeros elementos del mundo; que el resto seguía su curso en razón de las leyes desde entonces fatales, y que no había lugar para decir: Dios ha querido este árbol, este perro, este hombre; ni tal vez tampoco: Dios ha querido que hubiera árboles, perros, hombres, sino solamente un universo funcionando según leyes sobre algunos grandes y primeros postulados.

Pero esta nueva posición es tan indefendible como las otras. Es en primer lugar inaplicable a todos los seres en quienes la creación está implicada como título inmediato: tales las sustancias inmateriales, tal la materia misma en su última esencia. Dios sólo, en efecto, puede crear: Dios únicamente es, pues, la propia causa de esos seres. Además, y cualesquiera que sean los casos encarados, la hipótesis en cuestión terminaría en que el universo objeto de la experiencia sería obra del azar, pues llamamos así lo que resulta del concurso de agentes determinados cada uno a otra cosa distinta, sin que el concurso sobrevenido sea el medio de ninguna causalidad superior, ni el resultado de una intención que lo dirige. Ahora bien, tal sería aquí el caso, puesto que por hipótesis la causalidad de Dios no se extendería más que a los primeros elementos del mundo; la causalidad de cada uno de estos iría solamente en su línea correspondiente y los efectos de concursos no tendrían causa propia ([2]). ¿Se puede atribuir al azar lo que hay de mejor

(1) *Metafísica*, tr. IX, c. IV.

(2) Cf. *infra*. La teoría del azar en SANTO TOMÁS, t. II, l. IV, SANTO TOMÁS DE AQUINO. T. I, c. III.

en el universo, a saber, el orden? ¿Para qué serviría Dios? ¿Para qué invocarlo como la suprema explicación, si el supremo efecto se le escapa? ¿El mejor de los efectos no debe ser atribuído finalmente a la mejor de las causas? Que ésta tenga intermediarios, está bien, pero que sea extraña a lo mejor y que deje su beneficio al azar es lo que no se puede suponer. El orden del universo es como la última *forma* que lo envuelve, que hace su unidad, que hace su ser mismo, en cuanto es todo. Si, pues, hemos dicho: Dios causa el universo, no podemos decir después: Lo que es propiamente el universo, a saber la multiplicidad de las cosas, su distinción, sus vínculos, escapa a su causalidad suprema.

Los motivos invocados a favor de esta opinión no bastan para sostenerla. Ni la simplicidad ni la transcendencia de Dios, ni la existencia del mal tienen por qué llevarnos a lo que equivaldría a una negación de la Primera Causa. De la simplicidad de Dios hemos dicho que no es exclusión sino riqueza. Del mal podemos decir que no causa ningún perjuicio al Ordenador.

Lo que es necesario retener es que la intención creadora implica de suyo y directamente la multipiicidad de su obra. Siendo el ser creado necesariamente deficiente comparado con el Super-Ser del cual expresa tanto como le es posible la bondad, la inteligibilidad, la belleza, concebimos que el *quantum* de perfección atribuído al universo por la suprema Sabiduría no podría concentrarse en una sola naturaleza. El bien del orden sería siempre superior a un ser único cualquiera que fuese. El pensamiento, por ejemplo, es superior a la vegetación; pero, en cualquier grado que se suponga el primero, la brizna de hierba le agregaría siempre algo, como manifestación de las virtualidades del ser; y así es de todo.

En resumen, la difusión del bien operándose por degradación a partir del soberano Bien que es síntesis, debía llegar a una multiplicidad analítica de bienes, a una variedad de seres y de perfecciones, cuyo esfuerzo com-

binado sería expandir con más riqueza lo que contiene el Primer Principio (1).

Resulta naturalmente que la desigualdad, también, surge de esta fuente, pues reflexionando se advierte que la multiplicidad cuando procede como acabamos de decirlo, a saber, por degradación de una perfección única, implica por sí misma y necesariamente la desigualdad. Es, en efecto, por hipótesis, el más o el menos en la aproximación, lo que determinará aquí la diversidad de las naturalezas. El ser no puede verse limitado más que por el no-ser: entonces, por sucesivas negaciones la escala de los valores ontológicos podrá constituirse a partir del Ser perfecto, lo mismo que por sucesivas adiciones se constituirá partiendo de la potencialidad pura. Por eso Aristóteles ha comparado la serie de las formas y de sus definiciones a la de los números, donde la adición y la sustracción de la unidad cambia la especie (2) por donde afirma implícitamente que la diversidad incluye perfecciones graduadas a lo menos en el dominio de las esencias.

Si se trata de los individuos, sabemos que su multiplicación tiene por origen la materia y que la materia no tiene más razón de ser que la de manifestar la forma. Los múltiples individuos de una especie tienen entonces como cometido expandir la virtualidad de esta especie, y así la multiplicidad material o individual, encarada como tal, estando ordenada a la otra, debe juzgarse según la otra. Resulta, y la experiencia lo confirma, que las diferencias primordiales del ser constituyen y deben constituir una escala de valores y no una multiplicidad tal cual. El vegetal está por encima del mineral, el animal sobre el vegetal; la criatura inteligente sobre los anteriores y en cada uno de esos reinos el orden gradual está determinado también y la desigualdad se encuentra por doquier. Así, el problema que plantea esta desigualdad de los seres no es otro que el que ha sido resuelto

(1) Ia pars, q. XLVII, art. 1; II, *C. Gentes*, c. XXXIX-XLV; III, c. XCVII, init., Q. III, *De pot.*, art. 16; *Comp. Theol.* c. LXXI, II.

(2) *Metaph.*, I. VIII, c. III.

hace un momento. Lo mismo que una participación creada del Bien supremo debía ser múltiple bajo pena de no poder alcanzar el grado de bondad que nos manifiesta el universo, así esta participación debía ser desigual, y estas dos condiciones no hacen más que una.

En eso se manifiesta el error de ciertos filósofos que han querido atribuir las desigualdades de la naturaleza y de la humanidad a causas particulares, o al libre arbitrio en lugar de ver en ello la divina necesidad del orden. Por eso los Maniqueos, estimando que Dios perfecto no puede producir más que lo perfecto han relacionado con dos principios distintos las dos grandes clases de seres que les parecía representar la perfección y la imperfección de las naturalezas. Los seres espirituales e incorruptibles tenían por causa a Dios, los seres corruptibles tenían por causa el principio malo. Sucedió que Orígenes queriendo oponerse a ellos cayó en un error semejante, aunque contrario. Concedió que Dios siendo excelente y justo no podría ser causa más que de lo excelente y de lo justo. Concluyó que solamente las criaturas excelentes, las razonables provenían de la creación divina y habían sido igualmente formadas. Su libre arbitrio y el uso distinto que ellas habían hecho eran la causa, decía, de las desigualdades sobrevenidas. Unas habían sido colocadas en el rango de las inteligencias puras, otras ligadas a cuerpos; y en estas dos series, la diversidad de los grados se relacionaba con la diversidad de los méritos o con la gravedad de las faltas.

Se sabe que el pesimismo metafísico a la manera de Schopenhauer, ha vuelto a resucitar más o menos esas concepciones antiguas. El universo, según esta doctrina, es el *resultado de una caída en lo múltiple y en lo imperfecto, desde una condición superior, una y perfecta*, donde la Voluntad pura no habría podido mantenerse. A pesar de que se le haya dado poca importancia, Kant mismo es partidario de esta tendencia a la metempsicosis, en cuanto pone al libre arbitrio fuera del *fenómeno* y atribuye a una responsabilidad primitiva los caracteres de una volun-

tad "fenomenal" desde entonces entregada al determinismo ([1]).

Sea de ello lo que fuere, la teoría maniquea, la teoría origenista y todas las doctrinas semejantes parecen estar, según Santo Tomás, imbuídas de un espíritu particularista que las hace olvidar el todo del universo en cuanto tal, el bien del orden, y las necesidades que comporta. Si hubieran pensado esos autores habrían visto que el universo en su todo realiza el bien más que cada una de sus partes, por más perfecta que sea; y que esto es lo que debemos mirar como objeto principal, objeto primero de la Sabiduría creadora. Los otros bienes representados por otros seres, están bajo la dependencia de aquél, y así la razón de las desigualdades naturales no se debe más a la diversidad de los méritos que a una oposición en las causas. Para formar un universo, el Principio Uno no podía menos que graduar sus dones. Repartirlos igualmente, hubiera sido imitar al arquitecto que so pretexto de mantener la regularidad de su trabajo construyese el techo de la casa sobre el mismo plano que los cimientos y reprodujese por todas partes las mismas proporciones y las mismas formas.

Esta graduación de sus efectos, concebimos que el Creador debió operarla con sabiduría en vez de abandonar al azar de acciones sin vínculos el establecimiento de su obra. ¿Puede concebir una mente normal que las *naturalezas*, primer fundamento de la acción, sean ellas mismas el resultado de ésta y que devengan así accidentales, es decir, lo contrario de lo que nosotros llamamos naturaleza? ¿Y después, cómo se podría hablar de justicia? ¿No está claro que la primera constitución de las naturalezas debe ser anterior a toda conveniencia y a toda deuda relativa a ellas? Toda conveniencia se mide según la manera de ser del sujeto, es decir según su naturaleza, y todo mérito, con mayor razón, presupone ésta, puesto que el mérito es relativo a la operación, que es posterior al ser.

([1]) Cf. *infra*, 1. VI, cap. III, G. a.

En fin, todas las teorías que tratan de dar cuenta de los grados de los seres y de sus desigualdades en otra forma que por la Sabiduría creadora del orden, proceden de una ilusión antropomórfica. La desigualdad procede de Dios como su efecto directo o a lo menos deseado directamente; es una condición del orden y de la perfección universal; manifiesta la Bondad que quiere difundirse según lo mejor, y por ello subordina unos seres a otros para que resulte de ello armonía: armonía estática, en cuanto que ellos realizan expansiones de las cuales ningún ser particular, ninguna forma de ser exclusiva podría procurar la riqueza; armonía dinámica en cuanto que, siendo la acción una emanación del ser y por consiguiente suponiendo diferentes niveles, los seres, situados en diversos planos ontológicos darán lugar a cambios que les harán participar la fuente primera no solamente cuanto es, sino en cuanto es creadora (1).

A. La Unidad del Mundo

Con esta cuestión de la multiplicidad y de la desigualdad de los seres Santo Tomás relaciona la de la unidad o de la pluralidad del mundo o de los mundos. ¿Hay o podría haber varios mundos, como hay varios seres? ¿Convendría o sería necesario que la bondad suprema se manifestase en varios universos? ¿Convino o fué necesario que concentrara su esfuerzo en uno sólo?

Para juzgar la respuesta que hace a esta pregunta Santo Tomás, hay que colocarse a la altura donde él mismo ha querido situar el problema. No se trata para él de astronomía ni de cosmología propiamente dicha: se trata únicamente de la metafísica del ser y de las relaciones de éste con su Fuente. Si hay un mundo o varios, esto quiere decir para Santo Tomás: ¿El ser emanado de Dios puede

(1) Iª pars q. XLVII, art. 2; II. C. *Gentes* XLIV-VIII, c. XCVII; III, *De Pot.*, art 16; Q. *Un. de Anima*, art. 7; *Comp. Theol.*, cap. LXXIII, CII.

formar sistemas cerrados, sin relación los unos con otros, sin armonía estática y dinámica, sin unidad causal y sin unidad de orden? Y responde: No.

O bien —dice— los mundos hipotéticos se supondrían semejantes o distintos. Si se los considera semejantes ¿para qué sirve su multiplicación? Ésta no tiene razón asignable. La multiplicidad material sólo tiene valor cuando desarrolla la esencia: reducida a la uniformidad, no tiene objeto, y no puede ser propuesta a la razón. Por otra parte, si se sigue esta ruta uno se condenaría a recorrerla sin término. Donde no hay diferencias no hay detenciones justificables. ¿Habría que considerar, por lo tanto, un número indeterminado de mundos? Pero lo indeterminado, como lo inútil, no puede servir de fin ni a la Razón eterna que mide su obra con sabiduría, ni a la Bondad infinita que busca manifestarse en ella.

Ahora si por el contrario se dice: Los mundos son desemejantes, esta diferencia querida forma una unidad de orden, y los mundos no son entonces varios, sino uno. Todo lo que existe, en efecto, por más distante que esté y *desligado* que nos parezca, ¿no encuentra su vínculo en Dios, en la unidad de una misma efusión creadora, de una intención única, y de una participación del Inteligible primero que es uno, y en el cual todo no puede ser más que uno? Platón había probado así la unidad del mundo por la unidad de su Ejemplar (1), y Aristóteles, con él, por la del orden que revela bajo el único gobierno divino (2). Solamente los filósofos que han atribuído todas las cosas al azar han podido decir: Hay varios mundos o bien: Ha habido y habrá varios, según las combinaciones fortuitas de la materia. Quien quiera atribuir el universo a una Sabiduría no puede decir equivalentemente que esta Sabiduría no es una, puesto que por hipótesis produciría una obra sin razón, sin vínculo, sin unidad y, por así decir, sin ser, en cuanto conjunto. Nótese, que la idea que se atribuiría a Dios de constituir

(1) *Timée*, ed. Didot, t. II, p. 205.
(2) XI, *Met.* fin.; ap. D. Th., L. XXII, lecc. XII.

su obra en compartimientos estancos, encierra en sí, metafísicamente hablando, una contradicción manifiesta. Pues no pudiéndose tomar los motivos de una tal resolución más que del lado de su obra misma tal como Dios la encara, el hecho, para ésta, de ser condenada a tal dispersión, supone entonces entre sus diversas partes, en cuanto que participan en común del supremo inteligible, relaciones perfectamente definidas. En este punto de vista transcendental de la tesis, la negación de toda relación sería todavía una relación, puesto que debería tener su fundamento en una esencia de las cosas, esencia juzgada, medida y por consiguiente unificada idealmente en Dios. Habría, pues, a pesar de todo, unidad en la emanación de nuestro principio único. Solamente el ateísmo, al rehusar fundar el mundo en lo Uno, puede aceptar para este mundo la idea de una multiplicidad irremediable, sea en el orden de permanencia, sea en el de sucesión.

Cuánto más razonable no es suponer que la unidad del mundo es de un género más concreto, hecha de acciones y de reacciones recíprocas, de tal manera que todo concurra, por un intercambio permanente de influencia y en cadena, a realizar el diseño creador.

B. El Mal en el Mundo

El mal resulta de la diversidad de los seres y de sus perfecciones escalonadas *en la unidad de la obra divina. Por* no haber visto esta filiación, muchos se turbaron, y viendo el mundo entregado al mal por un lado, han negado o blasfemado o desdoblado al Primer Ser. Blasfemar, es negar cuando se trata de Aquél que se define esencialmente por el Bien. Desdoblar, a la manera de la doctrina maniquea de los dos Principios, es negar también como ya lo hemos hecho ver ([1]). Toda doctrina donde el hecho del mal se presenta como contradictorio a la idea de un Dios bueno es, pues, en el fondo un ateísmo. Hay aquí materia

([1]) Cf. *supra*, l. II, c. III, J.

para una importante doctrina. Los Antiguos fueron en su mayoría dualistas. Los conflictos de influencia de los dioses se prestaban a ello y las miras puramente fisicistas impedían reducir las contrariedades nacidas de las relaciones inmediatas de las naturalezas a la unidad de un principio común (1). Empédocles, el primero, había atribuído a dos contrarios: el *Amor* y la *Discordia*, toda distinción de las cosas; esto era, a lo que parece, como lo nota Aristóteles, establecer el bien y el mal como principios irreductibles. Pitágoras por un camino algo distinto, llegaba a la misma conclusión en cuanto que, preocupado sobre todo por la causa formal, y poniendo por causa de eso el bien y el mal no como agentes primeros, sino como géneros supremos, no hacía menos de estos últimos dos principios (2). En todos el error era el mismo: no se elevaban a la causa del ser en cuanto ser, causa transcendental a toda diferencia. Al ver en la naturaleza que los efectos contrarios procedían de causas contrarias, se llevaba esta contrariedad hasta el fin en vez de resolver en el Uno las disonancias. Se descuidaba el subrayar que los diversos órdenes contrarios participaban, cada uno y todos, de un mismo género, y que había que atribuirles una causa según lo que tenían de común y no únicamente en lo que diferían. Aun más, se olvidaban de tratar los contrarios *ex aequo*, no observando que uno de los dos implicaba privación respecto del otro, y por eso se veían forzados a colocar el bien y el mal como dos naturalezas (3). Anaxágoras y Platón son partidarios de esta escuela, aunque con algunas diferencias características. Los dos admiten un Agente, causa del bien, y una materia limitadora, causa del mal, sin cuidarse de hacer depender la segunda del primero. El dualismo persiste entonces. No se dice ya que el mal es principio, ni eficiente ni formal; pero el mal tiene un principio, la materia, que se coloca en el rango de los primeros principios, y el Bien no tiene entonces todo el

(1) Ia pars, q. XLIX, art. 3.
(2) II *C. Gentes*, cap. XLI *in fine*.
(3) Ia pars, *loc. cit.*, Q. III, *De Pot.* art. 6.

dominio [1]. De manera general no parece que ningún filósofo de la antigüedad haya suficientemente afirmado el reino del bien, ni intentado justificar, desde el punto de vista de éste, el primer establecimiento del ser. Aristóteles, que habló de él con la mayor precisión y grandeza, ofrece todavía algunas lagunas con las cuales el pensamiento cristiano no puede acomodarse. Por eso Santo Tomás, utilizando sus trabajos como los de sus antecesores, pretende ir aún más lejos y expone así su tesis.

El mal puede prestarse a un doble juicio. Se lo puede considerar en sí mismo; se lo puede encarar en relación al orden universal que lo soporta. Desde el primer punto de vista, el mal no exigiría una causa especial, una causa, decimos, fuera del Dios-Bien que da realidad al ser, sino a condición de que fuera él mismo un ser, una positividad, una realidad natural. Si fuera así, en efecto tendría que decirse que no pudiendo proceder del bien, su contrario, y reclamando, sin embargo, en su carácter de ser, una parte de la causalidad que da vida al ser, ésta debe necesariamente ser calificada o mala totalmente, como lo quiere el pesimismo ontológico; o mala en parte, como lo declara el dualismo.

Pero ya lo sabemos, la tesis de la positividad del mal es un error metafísico [2]. El mal es; pero en esta palabra *es* no hay ningún ser, no tiene más valor que como cópula, como atadura lógica de una verdadera proposición [3], y de esta proposición el objeto real y positivo es un bien; pues es el sujeto encarado como incompleto, inarmónico, más o menos degradado, pero siempre *ser*, no siendo el mal en él más que el límite de ascensión o el retroceso en relación a lo que reclamaba su naturaleza. Lo que un ser debería tener en atención a su naturaleza y que no tiene ya a título de perfección ontológica, ya de rectitud funcional, eso es el mal y se ve bien que esto no es nada de positivo: es una falta, una privación, un no-ser.

(1) In II *Sent.* dist. I, q. I, art. I *circ. fin.*
(2) Cf. *Supra,* l. Iª, c. II, D.
(3) In V *met.*, lecc. IX, *circa finem;* Q. I, *De Malo*, art. 1, ad 19.

Si el mal toma en nosotros una apariencia de ser, la razón de ello es clara, es que la nada como tal no puede ser *objeto*. Pensar en la nada es pensar en el ser y en sus límites positivos, es pensar en el ser y en lo que podría o debería terminarlo, en razón de su naturaleza o de una cierta concepción que uno se hace de ella: es entonces pensar en el ser dos veces en vez de una y sin ninguna paradoja se puede decir: Hay algo más en la idea de la nada que en la idea de ser. Pero el que la *idea* de la nada sea rica en ser, no es una razón para que la nada sea, ya se trate de la nada absoluta que responde a todo el ser, ya de la nada relativa que responde a su perfección.

La perfección es el nombre del bien, en cuanto el espíritu lo compara al ser, y por eso, sin duda, algunos, puestos frente a lo imperfecto, no saben reconocer el bien y lo califican de *mal*, aun en cuanto realidad positiva. Pero esta secuela es ilusoria, pues *perfección* es una palabra que envuelve un sentido relativo. Quien dice perfección dice acabamiento; pero una etapa cualquiera es también terminación, a saber, respecto a la evolución anterior que ella termina, al camino que muestra recorrido a partir de la pura potencia, ideal o realmente supuesta. La sola esencia de lo posible que es la materia, no es de ninguna manera *bien* a título de acto, puesto que por hipótesis no es acto, y sin embargo, es *bien* todavía, así como lo hemos visto, en cuanto potencia del bien y su primera condición pasiva [1]. ¿Entonces qué hay fuera de esto, si no es el no-ser puro?

Aplicando al hombre esta doctrina, se vería que el acabamiento en que consiste el bien perfecto para él es la *felicidad*, es decir, no ese estado de sensibilidad con que algunos la confunden; sino la posesión de todo lo que conviene al hombre según su naturaleza, además del sentimiento de esta conveniencia, sentimiento necesario en un ser que no es lo que es sino a condición de tener conciencia de sí mismo. Inversamente la desgracia o el mal humano, es la falta de

[1] Cf. *supra*, l. I, c. III, c.

una o de varias condiciones que integran el bien, con el sentimiento de esa falta. Es este último sentimiento el que representa el dolor, como el placer o satisfacción representa el otro ([1]).

Por donde se ve cuán poco razonan científicamente, los que pretenden probar la positividad del mal por la del dolor, y dicen con Renouvier: "La experiencia de los seres sensibles atestigua irrecusablemente que el mal físico no es otra cosa que una imperfección" ([2]). En este pensamiento el mal físico –se entiende en esto todo mal que alcanza nuestro ser, por oposición al mal oral que empaña nuestros actos–, el mal físico, decimos, entendido así, netamente se confunde con el dolor. Ahora bien, así como el sentimiento de nuestro acabamiento, no constituye por sí solo ni principalmente la felicidad, tampoco el dolor solo constituye propiamente y menos principalmente el mal. Lo que es el mal es la falta de armonía o de ser, cuyo sentimiento es el dolor, así como el bien es en primer lugar la armonía o el ser cuyo eco sensible es el placer o satisfacción. El placer es la flor del bien, dijo Aristóteles; el dolor es también la triste flor del mal; pero el que ella sea positiva eso no prueba que el mal lo sea. Está injertada en el sujeto privado, no en la privación que no sirve de soporte para nada. Es un estado psicológico, luego un estado del yo, de suerte que su positividad, no siendo más que un caso particular de la nuestra, prueba sí nuestra positividad, pero de ninguna manera la del mal ([3]).

A decir verdad, así como lo insinúan nuestras precauciones de lenguaje, el sentimiento del bien, si no es todo el bien, ni tan siquiera el primer bien, es, sin embargo, un bien ([4]); entra en las divisiones del bien que han sido es-

([1]) Se verá esta doctrina desarrollada más adelante a propósito del fin del hombre. Cf. t. II, L, VI, c. IV, A y d.

([2]) *Hist. y soluc. de los problemas metafísicos,* p. 64.

([3]) Iª II q. XXXV, art. 1 y 2; Q. XXVI, *De Verit.,* art. 4, ad 4 y 5.

([4]) Ia. IIae q. XXXVI, art. 1, art. 4.

tablecidas, puesto que al lado de lo *honesto* y de lo *útil* se ha dejado lugar a lo *deleitable* (1). Pero sería un error creer que paralelamente, el sentimiento del mal es un mal más: es un bien; forma parte de lo *útil* a título de avisador, de agente de reacción, de manifestación de nosotros mismos, tales como somos (2). No hay razón del mal sino en un mundo donde el embrollo de los medios y de los fines deja de ser la ley de las cosas; donde no se está más en camino *(in via)* sino al término. En este mundo, donde reinan los fines, no teniendo ya valor lo útil, el dolor se vuelve para el que lo sufre un mal sin ninguna compensación; hay que agregar todavía que si el dolor es tal para él —porque no quiso que fuera otro— en sí mismo y relativamente al orden total es un bien todavía en cuanto manifestación de ser e instrumento de una justicia (3).

Resulta entonces que la tesis de la positividad del mal no tiene ninguna base en metafísica. Si se insistiera en el tema del mal moral no se tendría tampoco ninguna posibilidad de convencer. El mal moral es el mal de la acción humana; su caso no puede ser mirado como especial, salvo desde el punto de vista de la responsabilidad que tenemos, en cuanto que somos dueños de nuestros actos; pero, ¿qué tiene que ver esto en el presente tema? Ontológicamente, sucede lo mismo con el uno como con el otro. El mal físico alcanza a nuestra sustancia, el mal moral altera las relaciones que siguen a nuestro obrar voluntario: en los dos casos se trata de deformación, de inarmonía, de falta, de privación de ser. El hombre, para *ser* moralmente; para desarrollarse según su naturaleza en cuanto a sí mismo y en cuanto a sus vínculos debe permanecer en el orden del bien; si hace el mal se disminuye, deja, por consiguiente, de crecer, de ser el mismo, se *priva* cuando pensaba crecer. El mal así comprendido no es más positivo que el otro: es el no-ser de la

(1) *Cf. supra*, l. I, c. II, C.

(2) Est. enim dolor *sensus laesionis*, quae quidem laesio est ex parte corporis (q. XXVI *De Verit.*, art. 4, ad 4.)

(3) III, *C. Gentes*, c. CXLIV.

acción como el primero es el no-ser de la sustancia (1).

Se deduce de aquí que no hay que buscar una causa que sea por ella misma, en virtud de su naturaleza, causa del mal: lo que no *es* no necesita causa. Lo cual no quiere decir que no sea necesario, puesto que el mal *existe*, a pesar de que *no sea*, encontrarle un origen, una razón, pero se dice que eso no es una causa propia. He aquí cómo este tema de causalidad se presenta.

Puesto que el mal es privación, es decir, no solamente ausencia, sino ausencia de lo que podría y debería ser, supuesta la naturaleza del sujeto, sustancia o acción, que se considere, hay siempre en él materia de un porqué. Nada en efecto, en un mundo ordenado, deja su disposición natural y se separa de su vía si no es bajo una influencia extraña. Un cuerpo pesado no asciende a no ser que esté obligado por una fuerza; un hombre, salvo algún impedimento conocido o no, no engendra un monstruo. Lo que está en el orden no necesita otra razón que el orden; lo que no está, al ser *gratuito*, suscita una nueva cuestión. Estamos de acuerdo que el mal es causado de cierto modo; pero se trata de saber si la influencia que ocasiona el mal es verdaderamente su causa propia; de tal manera que se pueda decir: Hay un poder del mal en el mundo y de tal manera que remontándose a los primeros principios, se pueda proponer este dilema: O el bien y el mal comparten la influencia en el mundo o el Dios-Bien ha organizado, sin embargo, el mal en su obra. Ahora bien, parece evidente que no hay causa propia del mal, sino que éste es un accidente, es decir, un efecto indirecto, involuntario, en el ejercicio de una buena causalidad.

En efecto, se puede estudiar el mal o en la acción de la cual se dice se desvía, o en la cosa que se declara mala. Si se trata de una acción, el mal es causado por defecto de uno de sus principios, ya intervengan éstos con carácter principal, ya con carácter instrumental; así, por ejemplo, el

(1) Ia pars, q. XLVIII, art. 5; II *Sent.* dist. XXV, art. 1 y 3; Q. I. *De Malo,* art. 4.

hombre al caminar puede cojear o caer, sea por debilidad nerviosa, sea por defecto de su pierna. Si se trata de una cosa, el mal puede ser causado por el defecto del agente que la ha realizado, o al contrario por la eficacia de su acción que involucró indirectamente una ruina. El primer caso se desdobla, pues un agente puede fallar en su trabajo porque ejerce una acción defectuosa, lo que nos lleva a la primera hipótesis, y también puede fallar, porque la materia a la cual se aplica le ofrece una resistencia insólita. Ahora bien, en cada uno de esos casos se puede ver que el mal no tiene causa propia, sino que se injerta, lo mismo que un accidente sobre el bien.

En primer lugar está claro que una resistencia de la materia se reduce siempre a alguna causa que la ha dispuesto así en razón de su eficacia, y si así es, el mal, en cuanto procede de allí, se presenta como un efecto indirecto de un bien; pues es un bien lo que el agente se proponía al disponer de este modo la materia; obrando así, entendía producir el ser, y en efecto lo produjo: el mal que ha sobrevenido no fué en ningún modo el objeto de sus tendencias. Asimismo, si un agente desfallece, y por ese motivo produce un trabajo llamado malo es porque él mismo ha sufrido una desviación por causa de actividades extrañas; y porque éstas han sido eficaces, su acción no puede serlo. Por consiguiente también en este caso, consideradas únicamente las causas particulares, el mal ha surgido del bien.

Con más razón sucede así, en el único caso que resta examinar, a saber, el que se expresa en esta frase tan a menudo repetida: La generación de uno es la destrucción de otro, frase que equivale para nosotros a ésta: El bien del uno es el mal del otro. Es claro que una organización así establecida de las cosas presenta un problema que no se puede eludir; pero es necesario primero comprobar que, si verdaderamente el bien de uno es el mal del otro, se deduce manifiestamente que la causa del bien es la causa del mal, y que éste no tiene causa propia. Cuando, por ejemplo, la actividad del calor evapora el agua, no se puede

decir por esto que el calor sea un agente de destrucción en el mundo: construye; pero su trabajo no ha sido compatible, en esta ocasión, con el propio bien del agua, y por eso al ejercer sobre su materia una acción que tendía al ser, que se produce efectivamente, ocasiona una muerte. También sucede esto en el hombre. La muerte no es en éste efecto de alguna acción que tienda al no-ser, ni su sufrimiento el efecto de un empuje hacia el mal: los dos son el resultado de actividades que cesan de converger según la ley que requiere la forma humana; pero que no tienden por eso menos a una buena obra. En ese sentido, todo es bien, puesto que todo tiende al bien y no hay razón para suponer en la cumbre de ese bien más que al Bien: en la cumbre del ser más que al ser: En ninguna parte, en los principios de las cosas, se encuentra una esencia o un principio del mal (1).

Sin embargo, puesto que el mal llega; puesto que este accidente se produce en razón misma del complejo de las causas, da lugar a juzgarle y a preguntar el porqué a la Causa Primera. Llegamos así a considerar el mal desde el segundo punto de vista indicado, a saber, no ya en sí mismo, como tampoco frente a las causas particulares, sino respecto al universo considerado como todo, y en relación a su Fuente.

Ahora bien, los principios para la solución son los mismos. El bien del universo en relación con Dios exige un primer establecimiento conforme a la sabiduría y a la bondad creadoras; donde el mal por consiguiente, si existe, encuentra su justificación en el bien mismo; y exige también un fin que realice, tanto como lo permite su naturaleza, el objeto de este primer establecimiento. Ahora bien, esas condiciones se encuentran, en la filosofía de Santo Tomás.

El universo se establece, como lo hemos dicho, por difusión del Soberano Bien, en virtud de participaciones escalonadas, cada una de las cuales expresa a su manera

(1) II *Sen.*, dist. XXXIV art. 3, III *C. Gentes*, C. x; XIII.

a Dios, y cada una de las cuales, por consiguiente, es buena, por más que fuera deficiente. Pero hay que agregar —y aquí es donde yace la solución del problema—: Es mejor que haya naturalezas así creadas. Sin ellas sería menos rica la manifestación de lo divino; como lo hemos hecho ver a propósito de la desigualdad, cada naturaleza, como tal, por inferior que sea, comporta un bien *sui generis* que ningún bien podría suplir, y que, por lo tanto, era debido al universo, supuesto el grado de bondad que le destinaba la Sabiduría Suprema. Recordemos que las esencias desarrollan el ser y que sería empobrecer a éste arrebatarle una cualquiera. Ahora bien, las que son deficientes en sí mismas o, lo que es lo mismo, en razón del medio natural que es como su prolongación, éstas, decimos, deben más o menos desfallecer de hecho, y así dan lugar al mal, a menos que se encargue al poder soberano de impedir ese extravío por una intervención permanente. Esta exigencia sería muy poco juiciosa. Nuestro estudio de la Providencia nos ha demostrado que ésta tiene por cometido dejar que la naturaleza obre por sí misma, y no desviarla de su funcionamiento ni de sus tendencias. Ahora bien, ¿qué sería de las naturalezas deficientes si Aquél cuya influencia las constituye les concediese que no desfalleciesen jamás? Serían naturalezas cambiadas, truncadas, falsas; pues lo que verdaderamente puede desfallecer y es abandonado a sí mismo, de tiempo en tiempo desfallece.

Y luego, en un orden total, en el que los seres obran y reaccionan los unos sobre los otros, el mal, aunque no-ser en sí, es indirectamente una condición del ser siendo una condición de la acción. Este argumento, ya mencionado al tratar de la desigualdad de las naturalezas, tiene aquí el mismo valor. ¿Qué sería de la actividad universal si la contrariedad cesase y dejara de mantener los cambios y, material o moralmente, no hiciera de la deficiencia de algunos, seres o fenómenos, la razón del llegar a ser o del éxito de los otros? ¿Qué sería de la vida del león, sin la muerte de la oveja, y qué sería de la paciencia del mártir, sin las malas acciones

que la provocan? El bien tiene más fuerza en bien, que el mal en mal; el primero tiene más valor de lo que el segundo consume. ¿No hay más utilidad en que la casa esté firme que disgusto en enterrar los cimientos bajo tierra? Sería entonces sugerir a la Providencia que ejerciese un oficio engañoso, invitarla a suprimir el mal. Diciendo esto no se busca arrancar el mal a sí mismo. El mal es el mal; pero el que haya mal es un bien, no siempre en relación al sujeto donde el mal se encuentra, pero en todo caso en relación con el conjunto: no mirando más que el orden y los últimos efectos del orden (1).

En cuanto a estos efectos, ¿será necesario ya abrir una nueva discusión? Aprovecha a los mismos evidentemente lo que acaba de decirse. Este último resultado de todas las cosas, aunque encierra un menoscabo, no debe ser juzgado malo por eso; ya que primeramente ese menoscabo es la condición de hecho impuesta a la existencia y al funcionamiento de las naturalezas contingentes, y en segundo lugar no es un menoscabo neto, puesto que el objeto absolutamente final, que es la participación de lo divino, se vuelve a encontrar en él bajo otra forma, a saber, si se trata de menoscabo material, por la manifestación de las más elevadas leyes cósmicas; si se trata del menoscabo moral, por la manifestación de la justicia, que es la ley del orden moral.

No hay entonces motivos en apoyo de las fatales desviaciones que la consideración del mal ha impuesto tantas veces a la inteligencia humana. Es insensato negar a Dios, por la sencilla razón que existe el mal; se debería más bien argüir en sentido contrario y decir: Si el mal existe, Dios existe, puesto que no habría mal si no hubiera primero el bien del orden, ¿y el bien del orden tendría una explicación fuera del Bien divino (2). Asimismo, no hay razón para separar, por este capítulo, la Providencia del gobierno in-

(1) Ia pars. q. XLVIII, art. 2, ad; Q: XXII, art. 2, ad; III *C. Gentes*, c. LXXI. SANTO TOMÁS DE AQUINO T. I.

(2) III. *C. Gentes*, c. LXXI; Ia pars q. XLVIII, art. 2, ad. 3m, q. XXII, art. 2, ad 2, Q. XLIX, art. 3.

mediato de todas las cosas; pues si la labor que se cumple en el universo es buena, tomada en conjunto, es bueno también tanto como inevitable que Dios colabore, o más bien sea el principio. No se deducirá de eso que Dios esté comprometido en las deficiencias de donde nace el mal. En efecto, esas deficiencias son el hecho de los agentes particulares, no el hecho de la causa primera. Lo hemos dicho anteriormente ([1]), la transcendencia de Dios hace que su gobierno deje a la naturaleza y al hombre plenamente responsables. Los accidentes pertenecen a la naturaleza; el mal humano también es nuestro. Lo que pertenece a Dios, es el ser causa del bien, que el hombre y la naturaleza manifiestan; es permitir el mal en cuanto contribuye al bien, a saber como condición de hecho resultante del establecimiento y del funcionamiento de las buenas naturalezas, y también como elemento de un todo que saca partido del mal como del bien, y que realiza lo excelente con más felicidad que podría hacerlo un universo estático, donde el mal no tendría imperio ([2]).

Se ve en esta doctrina que el principio de finalidad es el postulado supremo. Cualquiera que negase que los agentes de la naturaleza trabajan en una obra y avanzan hacia un fin determinado arruinaría todo en su base. Pero también, caería él bajo el peso de los argumentos que prueban el orden ([3]), sin contar con que, arruinaría al mismo tiempo la noción del bien correlativamente a la del mal, que no podría mantenerse más que en el terreno del más estrecho subjetivismo. En este último caso, la tesis de la positividad del mal podría ser aceptada de nuevo; pero se habría sacrificado el *ser* en sí mismo, y quedaríamos situados en los antípodas de la filosofía tomista al mismo tiempo que del sentimiento universal de los hombres.

([1]) Cf. *supra*, l. II, c. III, Q.
([2]) Ia pars, q. XLIX, art. 2; II *Sent.*, dist. XXXII, q. II, a. 1; dist. XXXVII, q. III, a 1; II *C. Gentes*, c. XII; III, c. LXXI; Q. I. *De Malo*, art. 5.
([3]) Cf. *supra*, 1. II, c. II, E.

Desde otro punto de vista, la teoría que acabamos de exponer tiene como piedra angular una doctrina de emanación ontológica cuya influencia anima a todo el sistema. El mal se presenta en último análisis como una consecuencia del descenso del ser a lo múltiple, por consiguiente a lo imperfecto, partiendo de la Fuente Primera. Ésta realiza el ser en estado pleno, en la unidad, sin ninguna deficiencia; pero al salir de ella, el ser, necesariamente, se degrada y con el ser, el bien, que le es idéntico. La multiplicidad de las naturalezas limitadas y, por consiguiente, deficientes, no encuentra más compensación que en la unidad de orden y, en vista de este orden, el mal está permitido. Por ahí el mal se infiltra entonces en el bien, no quedando de éste más que el carácter *límite*, una negación, en vez de una privación, negación que el universo, por más perfecto que fuere, involucraría siempre, y que por tanto no acusa su causa en absoluto. Encomio de esta última es el no poder crear lo perfecto, ya que lo perfecto por esencia es increado.

Se ve cuánto debe esta tesis a Platón, a través de San Agustín y Aristóteles. Pero mirando de cerca, la teoría de Santo Tomás encontraría algo que aprobar, aun en el pesimismo ontológico, puesto que para él, siendo Dios superior al ser común como su fuente, se puede decir con Plotino que el mismo ser es la fuente del mal, en cuanto que el ser emanado de Dios se encuentra, por eso sólo, mezclado de *potencia*, y por consiguiente preparado a todas las caídas que solamente *puede evitar la perfección del acto*. Después, desde las criaturas más elevadas, los grados de participación del Bien van declinando sin cesar en el sentido de la potencialidad pura, por lo que la dosis del mal debe aumentar en una proporción semejante. No se seguirá por eso que el ser sea malo, como lo deduce indebidamente el pesimismo; puesto que no es en cuanto tal, que el ser nacido de Dios sea la fuente del mal: es en cuanto limitado, por consiguiente en cuanto no-ser. En todo lo que es es bueno; aun más, es el *mejor;* el optimismo verdadero debe

darse la mano aquí con el pesimismo. Pues si el ser como tal es la expresión de Dios; si lo contiene en reflejo y si saca de él su valor, por más ínfimo que sea el grado en que lo posible se realice, esta realización, encarada en su todo, en el bien superior del orden, tiene un valor supremo, y nada permite rehusarle el superlativo de *optimum.*

B. a. El Optimismo Cosmológico

Con esto no se quiere decir que este mundo pueda ser declarado el mejor posible: bastaría para mejorarlo aumentar el número de los elementos que lo integran o elevar su valor y enriquecer sus relaciones ([1]). Pero hay que recalcar que el hecho de no ser el mejor posible no implica para este mundo una inferioridad reprochable. Tal vez ciertos filósofos no lo han comprendido y de allí ha venido el optimismo excesivo que ha hecho decir: Este mundo debe ser el mejor suponible, so pena de que su creación haya carecido de razón suficiente. Lo que sería sin razón suficiente, sería este llamamiento a lo mejor, pues lo mejor no tiene término, ni entonces razón. Si se reflexiona, se da uno cuenta que el mejor mundo posible no es posible. Nada puede detener la serie ascendente de valores. Todo lo que se puede requerir, es un progreso dado, más allá del cual habría otro. Entonces, ¿dónde se asentará el deseo? No pudiéndolo hacer sino arbitrariamente, experimentará en cada anhelo no satisfecho la vanidad de la primera partida. Cualquier cosa que pueda ser, lo que será se encontrará siempre, en relación al posible sin fin, en una relación de indigencia inconmensurable, lo que quiere decir que estará sin relación, que será *cualquier cosa.* Lo mismo que un punto sobre una línea infinita en sus dos lados, no tiene posición, así el ser sumergido por todas partes en la infinidad de los posibles no tiene valor relativo asignable; es como el producto de lo infinito y del cero en matemáticas. Y no se diga: Juzgaremos por relación a Dios, pues Dios,

([1]) I *Sent.*, dist. XLIV, q. I art. 2., Iª pars q. XXV, art. 6 corp. y ad. 3m.

estando fuera de serie, así como tantas veces lo hemos hecho ver, no puede representar el papel de un término del cual uno se aproxima o se aleja en proporción definida. Resulta pues que el ser participado es *cualquier cosa.* Se puede llamarlo *maximum,* si se entiende por esto, aquello por encima de lo cual nada es razonablemente exigible, como se puede llamarle *minimum* si se entiende por esto, aquello más allá de lo cual se abren espacios sin límites. Hay aquí dos puntos de vista según los cuales el ser participado se presta a juicios contrarios. Existen los puntos de vista: nada y ser; y según se preste atención al uno o al otro, las proporciones se invierten. Si el ser comparado con Dios o con la infinidad del posible no es nada, por más grande que sea, el ser comparado con la nada y con los infinitos de decrecimiento que en ella se sumergen es todo por más pequeño que sea. En los dos casos hay transcendencia. El máximo y el mínimo, el mejor y el peor son entonces los dos aspectos de lo real; el optimismo y pesimismo se abrazan (1).

Recordemos contra los partidarios del optimismo absoluto que tomando el asunto del lado de Dios ninguna *razón suficiente* podría ser invocada a fin de postular cosa alguna que concierna a la criatura. La sola razón de Dios es Dios. Dios, decimos, encarado desde el ángulo de la sabiduría y de la bondad que se comunican. Esta razón que satisface a todo no puede exigir nada a que el ser divino no dé una satisfacción completa. Nada se puede exigir sino por un fin, es decir por un bien. Ahora bien, Dios absorbe la idea de bien en cuanto ella le es aplicable. Ninguna finalidad fuera de él puede entonces imponerse a su acto, ni siquiera, decimos, a título de conveniencia (2). Cualquier cosa que haga o no Dios sus "razones" son siempre satisfechas (3). Lo que ha hecho, era bueno, era conveniente que lo hiciera; pero de tal manera que no hacerlo o hacer

(1) Q. I. *De Pot.*, art. 5. corp. y ad 15m.
(2) Cf. *supra,* 1. II, c. III, M. b.
(3) Q. I, *De Pot., loc. cit. cit.* ad 14m.

otra cosa, en más o en menos, no hubiera sido no conveniente. Sería falso, pues, decir: Si Dios hubiera hecho un universo mejor habría obrado mejor, refiriéndose con ese mejor a su acto [1]. El término *mejor* colocado como adverbio es una blasfemia. Dios no tiene ley de acción, Él es el que da las leyes; no hay entonces que juzgar las obras de Dios en cuanto surgen de él, sino solamente en cuanto implican ulteriormente relaciones internas. En otros términos, nada es mejor ni peor *para* Dios, sino solamente *por* él, de tal suerte que anteriormente a toda decisión creadora, un juicio de conveniencia o de exigibilidad no tiene pertinencia. Así la libertad de Dios queda intacta, así siempre el optimismo y el pesimismo se unen, en cuanto el ser creado está siempre infinitamente alejado de su Fuente; en cuanto, sin embargo, refleja y realiza lo Mejor.

(1) Ia pars., q. XXV. art. 6 ad 1m.

NOTAS

I (página 133)

Este género de inherencia es lo que permite decir a Santo Tomás corrientemente: La acción está en el agente y la pasión en el paciente, a saber, según su comienzo en el agente y según su término en el paciente, y en los dos además según una relación recíproca. (Cf. II *Contra Gentes*, c. IX; q. VIII, *de Pot.*, art. 2). Pero se advierte que si la acción se halla de este modo en el agente, no es propiamente en cuanto acción, ya que ni su principio se confunde con esa acción, ni la relación que la misma envuelve. (Cf. q. VII, *de Pot.*, art. 9, ad 7.)

II (página 180)

Esta "verdad sublime", como la llama Santo Tomás (I *Contra Gentes*, c. XXII), vista del lado de Dios, lleva pareja como correlativo manifiesto la conclusión contraria relativa a la criatura. En toda criatura, la *esencia* y la *existencia* difieren. No es necesario insistir sobre esto después de lo dicho en la demostración de la existencia de Dios.

La necesidad de Dios descansa, en efecto, sobre esto: que el ser, objeto de la experiencia, no se basta a sí mismo; que no se justifica por sí solo; que *lo que es*, es decir, su esencia, no exige que exista, y que por lo tanto su existencia de hecho necesita una Causa, una comunicación de esta Causa, y por ende una composición entre lo que de este modo se comunica y aquello a quien se comunica.

En otros términos: lo que es, como realidad no primera, siendo de suyo un puro posible, si se le confiere la existencia, la recibirá como algo sobreañadido a lo que ya es.

No es que se quiera hacer de la *esencia y de la existencia* dos positividades; pero son, no obstante, dos cosas. Se distinguen realmente, es decir, en razón de una composición efectiva, por oposición a una división puramente racional.

Decir que existe aquí una distinción de pura razón, sería tanto como decir que, en la realidad misma, la esencia entraña el ser, y que, por consiguiente existe por sí misma, lo que sería sustraerla a Dios y haría inútil la existencia del mismo, en cuanto que Dios es la causa de que exista aquello que existe.

Por esta razón, se ha podido decir que la distinción real de la *esencia* y de la *existencia*, en la criatura, y su identidad en Dios, constituyen "la verdad fundamental de la filosofía cristiana" (R. P. del Prado, O. P.—"Revue Thomiste", marzo-abril de 1910).

ABREVIATURAS EMPLEADAS

S. Th.	Summa theologiae.
I P.	Prima Pars.
I, II	Prima Pars secundae Partis.
II, II	Secunda Pars secundae Partis.
III Pars	Tertia Pars.
q., art., corp.	Quaestio, articulus, corpus articuli.
Arg., resp., arg., c. resp. .	Argumentum, responsio, argumentum cum responsione.
ad 1m, ad 2m	Responsio ad primum, ad secundum argumentum.
per tot.	Per totum articulum.
Ejemplo: Ia pars., q. XLVII art. 3, c. resp. ad 1m et ad 2m	Prima pars, quaestio XLVII, articulus 3, cum responsionibus ad primum et ad secundum argumentum.
Com. Caj.	Commentaria Cardinalis Caietani in Summam Theologiae.
C. G.	Summa Contra Gentes.
L., c.	Liber, caput.
Ejemplo: II C. G, c. XVIII	Contra Gentes, liber II, caput XVIII.
Comp. Th.	Compendium theologiae ad Fratrem Raynaldum.
Sent.	Commentaria in quatuor Libros Sententiarum.
L. dist., q., art.	Liber, distinctio, quaestio, articulus.
Ejemplo: II Sent. dist. XXXII, q. II, art. 1 ...	Liber Sententiarum II, distinctio XXXII, quaestio II, articulus 1.

QUAESTIONES DISPUTATAE

De Ver., De Pot., De Virt	De Veritate, De Potentia, De Virtutibus.
De Mal., De An., De Spir. Creat.	De Malo, De Anima, De Spiritualibus Creaturis.
Ej.: Q, II, De Pot. art. 6.	Quaestio II, De Potentia, articulus 6.

COMMENTARIA IN LIBROS ARISTOTELIS

Met.	In Libros Metaphysicorum.
Phys.	» » Physicorum.
Ethic.	» » Ethicorum.
Polit.	» » Politicorum.
Periherm.	» » Perihermenias.
Post. Anal.	» » Posteriorum Analyticorum.
De Gen. et Corr.	» » De Generatione et Corruptione.
De Coel. et Mund.	» » De Coelo et Mundo.
De An.	» » De Anima.
De Sensu et Sens.	» » De Sensu et Sensato.
De Men. et Re.	» » De Memoria et Reminiscentia.
L. Lect.	Liber, lectio.
Ej.: Met. 1 VIII, lect. II, o: VIII Met., lect. II.	Metaphysicorum, liber VIII, lectio II.
De Div. Nom.	Commentaria in librum de Divinis Nominibus.
Boeth. de Trin.	In Boethium de Trinitate.
In Psalm.	In librum Psalmorum.
De Ent. et Ess.	Opusculum de Ente et Essentia.

ÍNDICE

LIBRO SEGUNDO

EL ORIGEN DEL SER

CAPÍTULO PRIMERO

Prolegómenos a la prueba de Dios

CAPÍTULO SEGUNDO

La prueba de Dios. Las cinco vías

CAPÍTULO TERCERO

La naturaleza de Dios

LIBRO TERCERO

LA EMANACIÓN DEL SER

CAPÍTULO PRIMERO

El "Comienzo"

CAPÍTULO SEGUNDO

La multitud y la distinción de las cosas

EL DÍA 11 DE FEBRERO DE 1946
FESTIVIDAD DE LA APARICIÓN
DE LA INMACULADA CONCEPCIÓN EN LOURDES
SE ACABÓ DE IMPRIMIR ESTE PRIMER TOMO
EN LOS TALLERES GRÁFICOS
DE SEBASTIÁN DE AMORRORTU E HIJOS
CALLE CÓRDOBA, 2028
BUENOS AIRES